الأعيان الثابتة في الفكر الصوفي الفلسفي
دراسة تحليلية

إعداد

د/مصطفى طاهر محمود حسين

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق
جامعة الأزهر

من ٣٢١ إلى ٤٢٠

Fixed Prototypes (Al-A'yan al-Thabita) in Philosophical Sufi Thought: An Analytical Study

Prepared by
Dr. Mostafa Taher Mahmoud Hussein
Lecturer of Creed and Philosophy Faculty of Fundamentals of Religion and Da'wah, Zagazig Al-Azhar University, Egypt

الأعيان الثابتة في الفكر الصوفي الفلسفي
دراسة تحليلية

مصطفى طاهر محمود حسين
قسم العقيدة والفلسفة ،كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق ، جامعة الأزهر
البريد الإلكتروني: mostafataher614@gmail.com

ملخص البحث:

تتناول هذه الدراسة التحليلية مفهوم الأعيان الثابتة في الفكر الصوفي الفلسفي، بوصفه أحد أكثر المفاهيم عمقًا وإشكالية في التراث العرفاني الإسلامي، لما يتصل به من قضايا الوجود والعلم والإرادة الإلهية، وما أثاره من جدل بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة.

يهدف البحث إلى الكشف عن الأسس النظرية لهذا المفهوم، وبيان جذوره الفلسفية والكلامية، مع تحليل المواقف المختلفة من حيث مجعولية الأعيان أو عدمها، وانعكاس ذلك على فهم قضايا القضاء والقدر والاستعداد الإنساني.

كما تتعرض الدراسة للعلاقة بين الأعيان الثابتة والوجود من حيث تداخل مفهومي الماهية والتعيّن، وارتباطها بمسائل الوجود والعدم، ثم تبرز الصلة الوثيقة التي تربط الأعيان الثابتة بـ الأسماء والصفات الإلهية، وخصوصًا من جهة صفة العلم الإلهي ومقام التجلي الأول.

وبذلك تسعى الدراسة إلى تقديم رؤية تحليلية شاملة توضّح البنية الفلسفية والصوفية لمفهوم الأعيان الثابتة، وتكشف عن موقعه في منظومة الفكر الإسلامي، باعتباره جسرًا يصل بين العرفان والفلسفة والكلام في معالجة قضايا الوجود الإلهي والكوني.

الكلمات المفتاحية: الأعيان الثابتة ؛ الوجود والماهية ؛ القضاء والقدر ؛ الاستعداد ؛ العلم الإلهي ؛ التصوفي الفلسفي.

Fixed Prototypes (Al-A'yan al-Thabita) in Philosophical Sufi Thought: An Analytical Study

Mostafa Taher Mahmoud Hussein

Department Of Creed And Philosophy Faculty Of Fundamentals Of Religion And Da'wah, Zagazig Al-Azhar University, Egypt

Email: mostafataher614@gmail.com

Abstract

This analytical study explores the concept of "the Fixed Entities" (al-Aʿyān al-Thābita) in Sufi-philosophical thought, as one of the most profound and complex notions in Islamic mystical heritage. The topic touches upon essential questions of existence, divine knowledge, and will, and has long been a subject of debate among theologians, philosophers, and Sufis.

The research aims to uncover the theoretical foundations of this concept, tracing its philosophical and theological roots, while analyzing the various perspectives on whether the fixed entities are created (majʿūla) or uncreated, and how this issue influences the understanding of divine decree (qaḍāʾ wa-qadar), human preparedness, and free will.

It also examines the relationship between the fixed entities and existence, focusing on the interplay of essence (māhiyyah) and existence (wujūd), and their connection to being and non-being. Furthermore, the study highlights the intimate link between the fixed entities and the Divine Names and Attributes, especially in relation to Divine Knowledge and the first level of manifestation (tajallī.(

Accordingly, the research presents a comprehensive analytical vision that clarifies the philosophical and mystical structure of the doctrine of the fixed entities, and demonstrates its pivotal place within Islamic thought—as a bridge connecting mysticism, philosophy, and theology in addressing the questions of divine and cosmic existence.

Keywords: Fixed Entities ; Existence And Essence ; Divine Decree And Predestination; Human Preparedness; Divine Knowledge; Sufi Philosophy .

المقدمة

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أشرفِ المرسلين، ورحمةِ اللهِ للعالمين، سيِّدِنا محمَّدٍ، وعلى آلهِ وصحبِه أجمعين.

أمَّا بعد:

يُعَدُّ مصطلح «الأعيان الثابتة» من أكثر المصطلحات الصوفية تعقيدًا وإيحاءً في الفكر الإسلامي، إذ يجمع في بنيته بين عمق التجربة الصوفية، ودقة التحليل الفلسفي، وإشكالات النظر الكلامي في قضايا الوجود والعلم والإرادة الإلهية، وقد نشأ هذا المصطلح في أحضان الفكر الصوفي الفلسفي حين سعى المتصوفة إلى بناء تصور شامل للوجود ينطلق من وحدة الحقيقة الإلهية وتعدد مظاهرها في العالم، فكانت الأعيان الثابتة لديهم هي الصور العلمية للأشياء في علم الله، أو هي الحقائق الأزلية التي لا تفنى لأنها قائمة بعلم الحق سبحانه قبل وجودها العيني في الخارج.

ولئن كانت جذور هذا المفهوم تمتد في عمق التراث الفلسفي والكلامي الإسلامي، فإنَّها تتقاطع على نحو واضح مع نظرية المُثُل في الفلسفة الأفلاطونية، ومع مبحث المعدومات في علم الكلام، حيث اجتمع في هذا الاصطلاح بُعدان: أحدهما «أنطولوجي وجودي» يبحث في علاقة الممكنات بعلم الله ووجودها العيني، والآخر «معرفي عرفاني» يتعلق بكيفية انكشاف الحقائق في مرتبة العلم الإلهي.

ومن ثمَّ يتناول هذا البحث ـ في نسقه العام ـ نشأة مصطلح «الأعيان الثابتة» وتطوره ضمن الفكر الإسلامي، مع تتبُّع امتداداته في الفلسفة والكلام، وتحليل بنيته المفهومية وصلته بمباحث القضاء والقدر والاستعداد الإنساني، وكذلك بمسائل الوجود والماهية والأسماء والصفات الإلهية.

۞ أولًا: أهمية الموضوع:

تنبع أهمية هذا الموضوع من كونه يتناول أحد أدق المفاهيم الصوفية الفلسفية التي شكَّلت محورًا رئيسًا في بناء التصور الصوفي الفلسفي للوجود والعلاقة بين الحق والخلق، وهو مفهوم «الأعيان الثابتة»؛ إذ يُعد هذا المفهوم حلقة وصلٍ بين النظر الصوفي والكلامي والفلسفي، بما يحمله من دلالات وجودية ومعرفية ترتبط مباشرة بمباحث الوجود والماهية والعلم الإلهي والقضاء والقدر.

كما تتجلى أهمية الموضوع في أنَّه يُسهم في الكشف عن البنية المعرفية للمذهب الصوفي الفلسفي، ويوضح الأساس الميتافيزيقي الذي استند إليه المتصوفة في تفسيرهم لتعدد الموجودات في ظل وحدة الحقيقة [وهي مسألة قد نعالجها في بحثٍ آخر مستقل تأسيسًا على هذا البحث].

ومن الناحية المعاصرة، يكتسب البحث أهميته من محاولة إعادة قراءة هذا المصطلح قراءة نقدية تحليلية ضمن سياق الفكر الإسلامي الكلي، وربط تطوره بجذوره الفلسفية والكلامية، بما يفتح آفاقًا لفهم جديد للتداخل بين التجربة الصوفية والفكر العقلي في التراث الإسلامي.

۞ ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع:

١. ندرة الدراسات التحليلية المقارنة التي تناولت مفهوم «الأعيان الثابتة» من زاوية تداخل الفكر الصوفي مع الفلسفة والكلام؛ إذ غلب على كثير منها الطابع التوصيفي أو التقريري دون تحليل النسق الفكري الكامن وراء المفهوم.

٢. محورية المسألة في الفكر الصوفي الفلسفي؛ إذ يتوقف عليها فهم قضايا الوجود والعدم والعلم الإلهي والقدر، وهي بذلك تُعدّ مدخلًا أساسًا لدراسة البنية الميتافيزيقية للتصوف.

٣. إشكالية المفهوم نفسه، لما فيه من عمق وغموض، وتعدد في التأويلات بين المدارس الصوفية والفلسفية والكلامية، مما يجعله ميدانًا خصبًا للتحليل والنقد المقارن.

٤. الرغبة في توضيح الحدود الفاصلة والصلات المعرفية بين الفكر الصوفي والفكر الفلسفي الإسلامي، ولا سيما فيما يتصل بمفاهيم الوجود والماهية والعلم.

۞ ثالثًا: مشكلة البحث:

تُعَدُّ مسألة «الأعيان الثابتة» من القضايا العقدية والفلسفية الدقيقة التي تشغل الفكر الصوفي الفلسفي؛ إذ يختلف الصوفيون في تفسيرها وفهمها، سواء من حيث وجودها أو طبيعتها وعلاقتها بالماهية والصفات الإلهية، فضلًا عن أثرها في مسائل القضاء والقدر والاستعداد الإنساني، ويرتبط هذا الاختلاف بتباين التأصيل الفلسفي والكلامي للصوفية، مما يثير إشكالية واضحة حول مدى انسجام رؤاهم مع الأسس العقلية والنقلية، وكيفية الجمع بين التصور الصوفي وتجليات الفكر الفلسفي والكلامي في تفسير الأعيان الثابتة.

۞ رابعًا: تساؤلات البحث:

تتمثل مشكلة البحث في التساؤل المركزي الآتي: كيف نشأ مفهوم الأعيان الثابتة في الفكر الإسلامي الفلسفي الصوفي؟ وما مدى تأثره بالتصورات الفلسفية والكلامية في قضايا الوجود والعلم والقدر؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس عدة إشكالات جزئية، من قبيل:

١. ما المعنى الدقيق للأعيان الثابتة عند المتصوفة، وما الأسس التي بنوا عليها القول بأزليتها وثبوتها في العلم الإلهي؟

٢. ما الصلة بين فكرة الأعيان الثابتة ونظريات الفلاسفة في المُثُل والماهيات، وبين تصور المتكلمين لـ«المعدومات»؟

٣. هل الأعيان الثابتة مجعولة أم غير مجعولة؟ وما أثر القول في ذلك على فهم القضاء والقدر والاستعداد الإنساني وحرية الإرادة؟

٤. ما طبيعة العلاقة بين «الأعيان الثابتة» والوجود والماهية والمبدأ الأول؟

٥. كيف تتحدد العلاقة بين «الأعيان الثابتة» والأسماء والصفات الإلهية، وبخاصة صفة العلم؟

۞ خامسًا: حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على تحليل مفهوم «الأعيان الثابتة» في إطار المدرسة الصوفية الفلسفية، كما تبلور عند محيي الدين ابن عربي . باعتباره أول من صاغ المصطلح . وامتداده عند شراح ابن عربي كالقوشجي وغيره، ولا يتجاوز البحث هذا الإطار إلى بقية الاتجاهات الكلامية أو الصوفية إلا بالقدر الذي يقتضيه التحليل المقارن.

ويمتد النطاق الزمني للدراسة من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر الهجري، مع الاعتماد على المنهج التحليلي المقارن في قراءة النصوص الأصلية وتحليلها فلسفيًّا وعرفانيًّا دون الدخول في الجوانب الذوقية أو التربوية للتصوف.

۞ سادسًا: منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، من خلال تحليل النصوص الصوفية والفلسفية والكلامية التي تناولت مفهوم الأعيان الثابتة، وتحليل بنيتها المفهومية ومفرداتها الاصطلاحية، مع المقارنة بين الاتجاهات في معالجة هذا المفهوم وتحديد أصوله النظرية.

كما يوظف البحث المنهج التاريخي في تتبع تطور الفكرة عبر المراحل الفكرية المختلفة، من بداياتها الفلسفية والكلامية إلى اكتمالها في التصور الصوفي الفلسفي عند ابن عربي وأتباعه.

سابعًا: بيان اصطلاحي:

يُنبَّه في هذا الموضع إلى أنَّ الباحث سيستخدم في هذا البحث مصطلح «فلاسفة الصوفية» للدلالة على أولئك المفكرين الذين جمعوا بين النزعة الفلسفية والرؤية الصوفية الذوقية، وفي مقدِّمتهم محيي الدين ابن عربي، وتلامذته وشُرَّاحه، ومن سار على نهجهم من المتألهين كصدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، وعلي القوشجي، والأمير عبد القادر الجزائري وغيرهم.

وقد اختير هذا المصطلح – «فلاسفة الصوفية» – لما فيه من دقَّةٍ في توصيف الاتجاه الفكري الذي يجمع بين التأمل الفلسفي والتحقق العرفاني، ولتمييزه عن الاتجاه الصوفي السلوكي أو الوعظي الذي اقتصر على الجانب التربوي والعملي من التصوف.

كما تجدر الإشارة إلى أنَّ هذا الاتجاه يُعرف في بعض الكتابات الشيعية والفارسية الحديثة باسم «العرفاء» أو «العرفانيين»، غير أنَّ الباحث آثر المصطلح الأول؛ لما يتضمنه من شمولٍ واتساقٍ مع الإطار الفلسفي الذي يعالَج في هذه الدراسة.

ثامنًا: خطة البحث:

تقتضي طبيعة البحث أن يشتمل على: مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، كالآتي:

المقدمة، وتحتوي على: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وتساؤلاته، وحدوده، ومنهجه، وخطته.

التمهيد: (الفكر الإسلامي ونشأة المصطلح الصوفي الفلسفي في قضايا الوجود)

المبحث الأول: «الأعيان الثابتة» بين التصور الصوفي وجذوره الفلسفية والكلامية، ويحتوي على:

- المطلب الأول: مفهوم الأعيان الثابتة وتسميتها وأزليتها في التصور الصوفي.
- المطلب الثاني: جذور فكرة الأعيان الثابتة بين المُثُل الفلسفية والمعدومات الكلامية.

المبحث الثاني: مجعولية الأعيان الثابتة وأثرها في مسائل القضاء والقدر والاستعداد الإنساني، ويحتوي على:

- المطلب الأول: الآراء في مسألة مجعوليَّة الأعيان الثابتة.
- المطلب الثاني: أثر القول بعدم مجعوليَّة الأعيان في فهم القضاء والقدر، وعلاقته بنظرية الاستعدادات وحرية الإنسان وإرادته.

المبحث الثالث: الأعيان الثابتة ومسألة الوجود، ويحتوي على:

- المطلب الأول: العلاقة بين الوجود والماهية في ضوء الأعيان الثابتة.
- المطلب الثاني: الأعيان الثابتة بين المبدأ الأول والتعيّن الوجودي.
- المطلب الثالث: الوجود والعدم في ضوء مفهوم الأعيان الثابتة.
- المطلب الرابع: العلاقة الفلسفية والصوفية التي تربط الأعيان الثابتة بالوجود.

المبحث الرابع: الأعيان الثابتة وعلاقتها بالأسماء والصفات الإلهية، ويحتوي على:

- المطلب الأول: العلاقة بين الأعيان الثابتة وأسماء الله
- المطلب الثاني: العلاقة بين الأعيان الثابتة وصفة العلم.

الخاتمة، وتحتوي على:

- أولًا: أهم النتائج.
- ثانيًا: أهم التوصيات.
- ثالثًا: أهم المقترحات.

المبحث الأول

"الأعيان الثابتة" بين التصور الصوفي وجذوره الفلسفية والكلامية

يمثل مفهوم «الأعيان الثابتة» نقطة محورية في التصوُّر الصوفي للوجود، فهو يعكس محاولة إدراك أصل الموجودات وحقيقتها قبل ظهورها في عالم الحسِّ، ويفتح نافذةً لفهم العلاقات بين الوجود والعلم الإلهي والحقائق الكونية، وتنبني أهميته على كونه يجمع بين البُعد العقلي والفلسفي من جهة، والبعد الروحي والذوقي من جهة أخرى، مما يجعله من أبرز مصطلحات الميتافيزيقا الصوفية التي ساهمت في بناء رؤية متكاملة للخلق والتجلي الإلهي، ويتسم هذا المفهوم بالدقة والخصوصية، فهو ليس مجرد تصور نظري، بل يعبر عن حقائق مستقرة في العلم الإلهي، تؤسس لفهم أعمق لطبيعة الموجودات وعلاقتها بالمبدأ الأسمى، كما يُظهر هذا المفهوم الترابط بين الفكر الفلسفي والكلامي والصوفي، إذ نجد له جذورًا تمتد إلى المثل الفلسفية وطبيعة المعدوم والماهية عند المتكلمين قبل أن يتبلور في نسق معرفي صوفي متكامل.

ويستعرض هذا المبحث مطلبين أساسيين، لتنكشف الصورة المتكاملة لمفهوم «الأعيان الثابتة» وتنجلي للقارئ أبعادها الفكرية والمعرفية:

- **المطلب الأول** يركز على حقيقة الأعيان الثابتة وتسميتها وأزليتها في التصور الصوفي الفلسفي.
- **أما المطلب الثاني** فيسلط الضوء على جذور فكرة الأعيان الثابتة بين المثل الفلسفية والمعدومات الكلامية، ليبين أصول هذا المفهوم ومقدماته الفكرية في التراث الفلسفي والكلامي قبل أن يتبلور في التصوّر الصوفي عند فلاسفة الصوفية كابن عربي وأتباعه.

وبهذا الترتيب يتضح أن المبحث لا يكتفي بتعريف المصطلح، بل يمتد إلى استجلاء أصوله الفكرية وروابطه بالمدارس السابقة، ليؤسس لفهم عميق للوجود من منظور الصوفية.

المطلب الأول: مفهوم الأعيان الثابتة وتسميتها وأزليتها في التصور الصوفي:

أولًا: مفهوم الأعيان الثابتة عند الصوفية:

يُعَدُّ مصطلح الأعيان الثابتة من أكثر المصطلحات تعقيدًا وخصوصيَّةً في التراث الصوفي الفلسفي، إذ جاء للتعبير عن رؤية ميتافيزيقية دقيقة لأصل الموجودات وحقيقتها قبل ظهورها في عالم الحسِّ والشهادة، وقد كان محيي الدين ابن عربي[١] أوَّل من صاغ

---

(١) **ابن عربي:** هو محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، وُلد في مرسية بالأندلس سنة ٥٦٠هـ/١١٦٥م، ونشأ في إشبيلية، ثم انتقل إلى المشرق فزار مكة ودمشق والقدس وبغداد، واستقر في دمشق حتى تُوفي بها سنة ٦٣٨هـ/١٢٤٠م. يُعدُّ من كبار أعلام التصوف الإسلامي، ومن أبرز منظّريه في القرن السادس = =الهجري، وقد لُقِّب بـ«الشيخ الأكبر» لما كان له من تأثير بالغ في الفكر الصوفي والفلسفي الإسلامي، تميزت آراؤه بالعمق والرمزية، وتُنسَب إليه نظرية وحدة الوجود التي أثارت حوله جدلًا واسعًا بين العلماء والباحثين، من أشهر مؤلفاته: «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحكم». راجع: مقدمة التحقيق لكتاب: **الفتوحات المكية**، ابن العربي، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١/ ٧- ٨)؛ **نفحات الأنس من حضرات القدس**، عبد الرحمن الجامي، تحقيق: محمود عابدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م، ص٤٨٣.

هذا المصطلح بهذا البناء الاصطلاحي المتكامل، وإن لم يكن منقطعَ الجذور، إذ للمصطلح إرهاصات وأصول سابقة سنعرّج عليها لاحقًا، ثم تتابع تلامذته وشُرَّاح فكره على استعماله وتقريره[١]، حتى شاع في الأدبيَّات الصوفيَّة، وارتبط بمباحث الوجود والعلم والقضاء والقدر.

ويرى الصوفيَّة أن الكائنات لم تُخلَق من عدمٍ محض، ولا وُجدت بمحض الفيض دون نظام أو تقدير، بل إن لكل موجودٍ حقيقةً أزليةً سابقةً في العلم الإلهي القديم، تُسمَّى عينًا ثابتة؛ فهي الصورة العلميَّة الأولى للممكن، قبل أن يتلبَّس بثوب الوجود العيني في عالم الخلق.

وأما الأعيان عند ابن عربي، فيذهب الدكتور أبو العلا العفيفي إلى أن ابن عربي يستعملها «ويقصد بها الحقائق والذوات أو الماهيات كما يستعملها أحيانا مرادفة للموجودات الخارجية المحسوسة ولكنه في كلامه عن الأعيان الثابتة يقصد المعنى الأول لا الثاني»[٢].

وعبارة «العين الثابتة» مركَّبة من لفظين:

- **العين:** وهي عند ابن عربي الحقيقة أو الذات أو الماهية[٣].

---

(١) راجع في موضوع العين الثابتة عند تلامذة ابن عربي والمتأثرين بفكره ما يلي: **رسالة في علم الحقائق**، لداود بن محمود القيصري، مخطوط الظاهرية رقم (٩٤٢٠)، ورقة (٣–٤ ب)؛ **رسالة في إيضاح بعض أسرار تأويلات القرآن**، لداود بن محمود القيصري، مخطوط الظاهرية رقم (٦٨٢٤)، ورقة (١٦٤ ب–١٦٥ ب)؛ **ورد الورود**، لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي، وهو شرح على الصلاة الكبرى لابن عربي، ورقة (٢)؛ **شرح أبيات ابن العربي**، لكمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الكاشي، مخطوط الظاهرية رقم (٥٩٦٣)، ورقة (٧ ب)؛ **تنبيه العقول**، لشمس الدين الشهرزوري، مخطوط الظاهرية رقم (٨١٣٨)، ورقة (٦١ ب–٦٢ أ)؛ **جامع الأصول**، لمحمد بن مصطفى الكمشخانوي، ص٦٥.

(٢) **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، لأبي العلا العفيفي، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥هـ – ١٢٤٠م، أشرف عليه وقدم له: إبراهيم بيومي مدكور، المكتبة العربية، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩ = ١٩٦٩م، ص٢٠٩.

(٣) لم نُفرد لفظة «عين» ببحثٍ خاصٍ بها، لأنَّ أصالةَ ابن عربيٍ وابتكارَه الفكري لا يكمنان في اللفظ نفسِه، بل في التركيب الذي تُضافُ إليه الكلمة. فمثلاً: اصطلاح «العين الثابتة» يكتسب أهميَّته من مفهوم الثبوت الذي وسَّعه الشيخ الأكبر وأعطاه أبعادًا ميتافيزيقية عميقة، وهكذا سائر التراكيب التي وردت فيها هذه اللفظة؛ ولذلك نكتفي هنا بإيراد مراجع موسَّعة في مؤلفات ابن عربي، لمن أراد التوسُّع في دراسة لفظة «عين» التي لا يخرج معناها – في أغلب استعمالاتها – عن دلالات الذّات، والحقيقة، والجوهر، والماهية، وذلك على النحو الآتي: في **الفتوحات المكية:** (١/٤٥، ٨٩، ١٠٨ (المعاينة)، ١٦٢، ١٦٨؛ (٢/ ٥، ٥٤، ١٥٥، ٢٢٠) (عين الوجود)، ٢٢٦ (عين = =الممكن)، ٣٤٦ (عين القرآن)، ٤٥٩، ٤٧٣، ٤٧٥ (عين الحق)، ٦٠٣ (العين المقصودة)، ٦٠٨ (العين الواحدة)، ٦٤٦؛ (٣/ ٣١٤، ٣١٨) (عين الجمع)، ٣٢٣ (عين البصيرة، عين الخيال)، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٧٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٤، ٤١٧، ٤١٨ (عين الوجود)، ٤٦٥ (العين الواحدة)، ٤٧٠، ٥٠٧ (عين الخيال، عين الحس)، ٥٤٧ (العين الوجودية)؛ (٤/ ٦–٨) (عين الوجود)، ٣١ (عين الشهود)، ٤٥ (عين الوجود)، ٥٤ (عين الجمع)، ٦٢، ٦٣ (عين السِّوى)، ٦٥ (عين الحقيقة)، ١٢٠، ١٤٣، ١٥٣ (عين رحمة الله في خلقه)، ٢٠٢ (عين

- **الثبوت:** وهو ليس الوجود الخارجي المحسوس، بل الوجود الذهني أو العقلي، كوجود طبيعة الإنسان أو المثلث في الذهن[١].

فالشيء قبل أن يظهر في الخارج يكون ثابتًا في العلم الإلهي، معروفًا بحقيقته الماهوية، وإن لم يُقسَّم بعدُ في عالم المادة والزمان، وههنا يفرّق العارفون بين الثبوت والوجود؛ فالثبوت مرتبة العلم الإلهي، وأمّا الوجود فمرتبة التجلّي والتحقّق في عالم الخلق[٢].

ويختزل كمال الدين القاشاني[٣] هذا المعنى في قوله: «هي حقائق (أعيان) الممكنات، (الثابتة) في علم الحق»[٤]، كما عرَّف الأعيان الثابتة بأنها: «شؤون ذاتية ظهرت في الحضرة الواحدية بحكم العالمية، فهي معلومات معدومة العين أبدًا، إلا أن وجود الحق ظهر فيها، فهي مع كونها ممكنات معدومة لها آثار في الوجود الظاهر بها وبصورها المعلومة»[٥].

المرآة)، ٢١٣ (عين العبد)، ٢١٩ (عين الكون). في **فصوص الحكم:** (١/ ٦١) (العين الموجودة)، ٦٦، ٧٦ (عين الشيء)، ٧٨، ٨٢، ٩١، ١٠٨، ١١٠ (عين الحواس)، ١١١ (عين الوجود)، ١٢٢، ١٢٥ (عين الجوهر، عين الهوية)، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٩. في بقية مؤلفات ابن عربي: **الكنز العظيم**، ورقة (١٥٤): (عين الأعيان)؛ **التجليات الإلهية**، تحقيق: أحمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٦م، ص٧: (العيان)؛ **مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**، تحقيق: محمد خواجوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠١٢م، ص٢٣، ٢٦، ٦٧: (عين البصيرة). وراجع أيضًا: **الصلاة الكبرى وشرحها**، لعبد الغني النابلسي، ق١٦؛ **تأويلات القرآن**، للقيصري، مخطوط الظاهرية رقم (٦٨٢٤)، ورقة (١٦٤ ب).

(١) ظهر في الفكر الإسلامي – تحت التأثير المباشر للفلسفة الأرسطية – التمييز بين الماهية والوجود؛ أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة في الذهن يمكن أن تتحقق في الخارج، وقد لا تتحقق، وبين الشيء من حيث تحققه الفعلي في العالم الخارجي. وقد قرر أرسطو أن تعريف الشيء من خلال شرح ماهيته لا يستلزم وجوده، إذ إن ماهية الشيء مغايرة لوجوده. راجع: **الكتاب التذكاري**، ص٢١٢–٢١٣.

(٢) **مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم**، داود بن محمود القيصري، تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ، (١/ ٤٥).

(٣) **كمال الدين القاشاني:** هو كمال الدين عبد الرزّاق بن أحمد بن أبي الغنائم القاشاني (ت. نحو ٧٣٠هـ/١٣٢٩م)، أحد كبار شُرّاح تراث ابن عربي، وُلِد في كاشان بإيران، وتلقَّى العلوم على يد عدد من علماء عصره، ثم اتجه إلى التصوف والفلسفة الإشراقية، فصار من أئمة مدرسة ابن عربي في القرن الثامن الهجري، له مؤلفات عدَّة، من أهمها: «شرح فصوص الحكم لابن عربي»، و«اصطلاحات الصوفية»، و«تأويلات القرآن الكريم». راجع: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٤١م (١/ ٣٣٦)؛ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢م (٣/ ٣٥٠)؛ **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ (٥/ ٢١٥)

(٤) **اصطلاحات الصوفية**، كمال الدين القاشاني، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، د.ت، ص٣١.

(٥) **اصطلاحات الصوفية**، كمال الدين القاشاني، ص٨٠.

وعرَّفها الشريف الجرجاني[١] من منظور فلسفي كلامي بأنها: «ما له قيامٌ بذاته، ومعنى قيامه بذاته أن يتحيَّز بنفسه غير تابع في تحيُّزه لتحيُّز شيء آخر، بخلاف العرض، فإن تحيُّزه تابع لتحيُّز الجوهر»[٢]، وهذا التعريف يشير إلى أن العين ثابتة بمعنى تحقُّق ماهيَّتها واستقلال حقيقتها، وإن كانت غير موجودة وجودًا حسيًّا.

وعرفها بالي أفندي[٣] بأنها: «هي المراتب المتمايزة المعلومة لله تعالى في علمه الأزلي لا تزال أن تكون معلومة أبدًا»[٤]، وفي هذا التعريف تأكيدٌ على كون الأعيان صورًا علميَّة خالدة، لا تتغيَّر بتغيُّر أحوال العالم.

أمَّا عبد الحميد التبريزي[٥]، فقد قرَّب المعنى بلغة رمزيَّة، قائلًا: «هي صورٌ أسمائيَّة انعكست في مرآة حقيقة الحقائق، وصورة الشيء إنما هي لباسٌ لِباطنه، فهي أستارٌ وحُجُب: للأسماء، ثم للعقول، ثم للأعيان، ثم للنفوس، ثم للطبائع، ثم للأجسام»[٦]، فجعلها مراتبَ الظهور الأولى التي تسبق تجلّي الحقائق في العوالم السفلى.

---

(١) **الشريف الجرجاني:** هو السيد علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني الحسيني (٧٤٠–٨١٦هـ / ١٣٣٩–١٤١٣م)، من كبار علماء المنطق والكلام والفلسفة والتصوف في القرن الثامن الهجري. وُلِد بمدينة جرجان (في إيران الحالية)، وتلقّى العلم في شيراز، ثم درَّس في مدارسها، وتولّى مناصب علمية مرموقة في عهد تيمورلنك، امتاز بسَعة اطلاعه ودقّة تعبيره، وجمع في مؤلفاته بين دقة المتكلمين والفلاسفة وذوق الصوفية، من أشهر مؤلفاته: «التعريفات»، «شرح المواقف في علم الكلام». راجع: **الأعلام**، خير الدين الزركلي (٥/ ٧)؛ **مُعجم المُفسِّرين: من صدر الإسلام وحتَّى العصر الحاضر**، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٩٨٨م، ص٣٨٠.

(٢) **كتاب التعريفات**، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، ص٣٠.

(٣) **بالي أفندي:** هو محمد بن حمزة بن محمد الرومي الحنفي (ت. ٩٦٠هـ / ١٥٥٣م)، أحد كبار الصوفية العثمانيين في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، ومن أتباع الطريقة البيرامية المنسوبة إلى الشيخ إبراهيم الكوراني، عُرف بالزهد الشديد والانقطاع إلى العبادة والتدريس، وكان من أبرز من نشر تعاليم مدرسة ابن عربي في البيئة العثمانية، مع محاولة التوفيق بين التصوف والفكر الأشعري، تولّى التدريس في عدد من مدارس الروملي، ثم استقر بإسطنبول حيث ذاع صيته بين أهل العلم والروحانية، له مؤلفات ورسائل في التصوف النظري وشرح مصطلحات أهل الحقيقة، وتُنسَب إليه شروح على بعض كتب صدر الدين القونوي وعبد الرحمن الجامي. راجع: **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، استانبول، الطبعة: الأولى، ١٩٥١م (١/ ٢٣٠).

(٤) **شرح فصوص الحكم**، بالي أفندي، برخصة نظارة المعارف العمومية بنمرة ٨٧٧، المطبعة النفيسة العثمانية، دار السعادة، ١٣٠٩هـ، ص٩٣.

(٥) **عبد الحميد التبريزي:** هو المولى عبد الحميد بن معين الدين محمد هاشم القتالي الرفاعي (نسبًا: التبريزي، مسكنًا تبريز) (ت: ١٠٤٠هـ) — شيخٌ صوفي وكاتب في المعارف العرفانية، يُنسب إليه مخطوط بعنوان «البوارق النورية في أسرار الحقائق الطهورية» التي تتناول مراتب البرزخ والأنوار والمباحث الصوفية.

(٦) **مخطوطة البوارق النورية في أسرار الحقائق الطهورية**، عبد الحميد التبريزي، مخطوط بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية . السعودية، رقم الحفظ:ب ١٨٠٥٤–١٨٠٦٠، ورقة ٦٠ ب.

وأمَّا محيي الدين الطُّعْمي[١]، فعبَّر عنها بقوله: «هي أوانٍ إلهيّة قابلةٌ لحمل الحكمة فيها دون فرقان»[٢]، فأشار إلى قابليَّتها الأزليَّة للتعيُّن دون تحقُّقٍ بالوجود الخارجي.

وكذلك يحدِّدها عبد الكريم الجيلي[٣] بأنها: ذواتُ معلومات العلم الإلهي، وهي طور الحروف العالية، أحد أطوار الحروف الثمانية[٤].

إذن، فالأعيان الثابتة ـ في التصوُّر الصوفي ـ ليست وجودًا حقيقيًّا في الخارج، وإنما هي صور علميَّة أزليَّة للممكنات في «الحضرة العلمية»[٥]، وهي إحدى «الحضرات الإلهية الخمس»[٦]، فهي بمثابة الأصول الثابتة للموجودات، التي يُدرِكها الحق سبحانه في

---

(١) **محيي الدين الطُّعْمي:** هو أحد المشايخ الباحثين المعاصرين في التصوف، وأحد شُرَّاح كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، ومن المهتمِّين بالتصوف النظري والعرفان الفلسفي، يُعرف بكتابه «فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم»، الذي يُعَدُّ من الشروح الحديثة على الفصوص، وقد سعى فيه إلى بيان المعاني الدقيقة والمصطلحات الرمزية في فكر ابن عربي بلغة تجمع بين الذوق الصوفي والتحليل العقلي.

(٢) **فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم**، محيي الدين الطعمي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ، ص٢٣٤.

(٣) **عبد الكريم الجيلي:** هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني (٧٦٧هـ – ٨٣٢هـ / ١٣٦٥م – ١٤٢٨م) أحد كبار المتصوفة المسلمين، وامتدادٌ للفكر الأكبري المنسوب إلى الشيخ محيي الدين ابن عربي، وُلد في جيلان، ونشأ على دراسة العلوم الشرعية والعقلية، ثم انصرف إلى طريق التصوف متأثرًا بأفكار وحدة الوجود والمعرفة الذوقية، يُعدُّ كتابه الأشهر «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» من أعظم مؤلفاته، وقد عرض فيه نظرية الإنسان الكامل باعتباره مرآةً للحق وتجليًا لأسمائه وصفاته، ومن كتبه أيضًا: «شرح فصوص الحكم»، و«المراتب العليا في أسرار الذات المحمدية»، و«الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم». راجع: **عبد الكريم الجيلي: فيلسوف الصوفيَّة**، يوسف زيدان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٨٨م.

(٤) راجع: **مخطوطة شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية**، عبد الكريم الجيلي، دار المخطوطات العراقية – مخطوطة برقم (٣٧٣٧٢)، ص١٨.

(٥) **الحضرة العلمية:** منسوبةٌ إلى حضرة الغيب المطلق، وهي إحدى الحضرات الإلهية الخمس التي بها يقسَّم الوجود عند أهل التحقيق. وقد جعلها العارفون موطنَ الأعيان الثابتة، فهي عالم المعقولات الأولى، والصور العلمية الكلّية، قبل أن تلبس ثوب الوجود الخارجي. ويُعرِّف الجرجاني حضرة الغيب المطلق بقوله: «وعالَمُها عالَمُ الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة، وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلقة، وعالَمُها عالَمُ المُلْك». فالغيبُ المطلقُ هو مرتبة العلم الإلهي، حيث تثبت حقائق الممكنات أزليًّا بلا ظهور، وأمّا حضرة الشهادة فهي مرتبة الوجود المحسوس، عالم المُلك والظاهر، حيث تتجلّى تلك الأعيان في قوالب الخلق والصور. وهكذا يكون الفرق بين الحضرتين فرقًا بين العلم والعيان، وبين الثبوت والوجود. راجع: **التعريفات**، الشريف الجرجاني، ص ٨٨.

(٦) **الحضراتُ الإلهيَّة الخمس:** هي تقسيمٌ اشتهر عند أهل التصوُّف، يراد به بيان مراتب الوجود من حيث ظهور الحق وتجلّيه في عوالم الغيب والشهادة، وهي بمثابة خريطة ميتافيزيقية تُنظِّم العلاقة بين الذات الإلهية، والأسماء = =والصفات، والعوالم العُلوية والسفلية، حتى تصل إلى مرتبة الخلق المحسوس، وهذه الحضرات ليست أمكنةً أو جهات، بل مقامات وجودية وشهودية يُدركها أرباب الذوق والكشف، وأشهر هذه الحضرات كما قرَّرها القوم:

أ. **حضرة الذات = غيب الغيوب:** وهي أقدس الحضرات وأعلاها، لا اسم فيها ولا رسم، ولا يُدركها وصف ولا يخطر لها تعبير. هي مقام الأحدية المحضة التي لا يُشار إليها إلا بالتنزيه المطلق.

علمه قبل أن يكسوها ثوب الوجود، فتظهر في عالم الشهادة على وفق ما اقتضته تلك الصور.

وهكذا يتَّضح أن مفهوم «الأعيان الثابتة» لم يكن اصطلاحًا عابرًا في معجم التصوُّف، بل هو حجر زاوية في بناء نظريَّة الوجود والعلم عند القوم؛ إذ به يفسِّرون سرَّ التجلِّي، ومراتب القضاء، وعلَّة تعيُّن الممكنات، غير أن هذا المصطلح، مع علوِّ شأنه في الفكر الصوفي الفلسفي، يحتاج إلى تتبُّع أصوله وبدايات ظهوره قبل ابن عربي، وبيان الصلات بينه وبين مباحث الماهيات عند المتكلّمين والفلاسفة، وهو ما نقف عليه في كلامنا حول جذوره.

وقد اختلفت الاصطلاحات باختلاف المدارس:

- فالفلاسفة يعبِّرون عنها بـ«الماهيات» أو الصور المعقولة.
- أمَّا الصوفية فيسمُّونها «الأعيان الثابتة» أو الصور العلمية.

وقد سجَّل صاحب جامع العلوم في اصطلاحات الفنون هذا التمييز بدقَّة، فقال: «الأعيان الثابتة: اعلم أن الصُّوَر العلميّة الإلهيَّة تُسمَّى عند الصوفيَّة بالأعيان الثابتة، وعند الحكماء بالماهِيَّات»[١].

ويؤكِّد هذا المعنى الشيخ عبد القادر الجزائري[١] بقوله: «الأعيان الثابتة . إذا حدَّها من حدَّها . هي حقائق الممكنات في العلم الإلهي، ويسمِّيها المتكلِّمون الماهِيَّات، كما يسمِّيها أهل الله أيضًا الاستعدادات والحقائق العلميَّة»[٢].

ب. **حضرة الصفات = غيب الهوية:** وهي مرتبة تجلّي الأسماء والصفات الإلهية، حيث يظهر الكمال الإلهي في وجوه العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الأسماء الكلية.

ج. **حضرة الأفعال = عالم الجبروت:** وهي مرتبة تعلق الصفات بالمقدورات وتوجّهها نحو إيجاد العوالم، وفيها تظهر القوة الفاعلة التي منها صدر التكوين.

د. **حضرة المثال = عالم الملكوت:** وهي برزخٌ بين الغيب والشهادة، فيها الصور المجرَّدة عن المادة، كالرؤى والمعاني المتخيَّلة، وهي مظهرٌ لما ثَبَتَ في العلم قبل أن ينزل إلى الحس.

هـ. **حضرة الشهادة = عالم الملك:** وهي أدنى الحضرات، عالم الحسّ والمادة، حيث تتجسّد المعاني وتتعيَّن الصور في الزمان والمكان. راجع: **التعريفات**، للجرجاني، ص٨٨– ٨٩.

وعالم الأعيان الثابتة إنما هو مندرج في حضرة الغيب العلمي، قبيل نزول الوجود إلى عالم المثال ثم الشهادة؛ إذ الأعيان حقائقُ معلومة قبل الظهور، ثابتة قبل التحقُّق، وهي المفاتيح الغيبية التي تفتح بها أبواب الوجود، وبهذا الترتيب، يتبيَّن أن هذه الحضرات الخمس هي مراتب التجلِّي من: («أحديَّة الذات» ← وحدانيَّة الصفات ← ظهور الأفعال ← تشكّل المثال ← تعيُّن الشهادة)، ليظل الكون بأسره ظلًّا لحقائق ثابتة، وصورًا لعالم أسمى لا يُدرَك إلا بنور الكشف والمعرفة.

(١) **دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠م (١/ ٩٦). وهذه الأعيانُ = =الثابتةُ تُسمَّى بأسماءَ أخرى تُؤدِّي المعنى نفسه، فهي عند المتكلِّمين تُعرف بـ«المعدوم المعلوم»، وعند الفلاسفة تُسمَّى «الماهيات»، وعند المعتزلة تُعبَّر بـ«الشيء الثابت»، أمّا عند الصوفية فهي «الأعيان الثابتة» أو «الصور العلمية»، ولهذه المرتبة أسماءٌ أخرى في اصطلاح القوم، منها: المرتبة الوَحْدِيَّة، وحضرة الألوهية، وحضرة الجمع الرُّبوبية، ومبعث الوجود، والوجود الفائض، وظاهر الوجود، وظل الوحدة، وأحدية الكثرة، والظلّ الممدود، وعالم الأسماء، وصور الأسماء الإلهية، وأسماء الصفات، ومنشأ الكثرات، والتعيين الأول، والمبدأ الثاني، والنشأة الثانية، ومنزل القدس، والأزل الدائم، وقابلية الظهور، ونَفَس الرحمن، وأسماء المبدأ، ومنتهى المعرفة، ومنتهى العارفين، ومنتهى العابدين.

فالأعيان إذن: هي صور الأشياء الكليّة والجزئيّة معًا؛

- كليَّةٌ من حيث ثبوتها في الحضرة الإلهيَّة وعلم الحق،
- وجزئيَّةٌ من حيث تميُّز كلّ عينٍ بحقيقة مخصوصة واستعداد معيَّن.

ولهذا فرَّق الفلاسفة بين الماهِيَّات للكليَّات، والهويَّات للجزئيَّات، أمَّا فلاسفة الصوفية فجمعوا الأمرين تحت مسمَّى الأعيان؛ لأنهم لا يرون انفصال الكلّي عن الجزئي في حضرة العلم الإلهي، حيث يندمج الأصل بفرعه، وتلتقي الحقيقة بسِمتها الوجوديّة.

وهكذا، فإنَّ النظر في الأعيان الثابتة هو في جوهره نظرٌ في الوجود من حيث ثبوته العلمي قبل تحقّقه العيني، وهو المدخل إلى فهم أسرار التجلّي، ومباحث الأسماء الإلهيّة، ومراتب القضاء والقدر، كما سيأتي تفصيله وبيان امتداداته في المباحث التالية.

ثانيًا: وجه التسمية بالأعيان الثابتة:

قبل الانتقال إلى جذور القول بـ«الأعيان الثابتة» فإنه يُثار في هذا المقام سؤال جوهري: لِمَ سُمِّيت هذه الحقائق بـ«الأعيان الثابتة»، وما وجه ثبوتها على التحقيق؟

والجواب: لقد استعان ابن عربي . وهو أول من صاغ مصطلح «الأعيان الثابتة . بمصطلح الثبوت المعروف عند المتكلمين، ولا سيَّما المعتزلة، الذين يثبتون مرتبةً متوسطة بين الوجود والعدم، هي مرتبة الثبوت[٣]، غير أنَّ ابن عربي – وإن لم يتبنَّ القول المعتزلي بكامله – استعار من هذا المفهوم لفظه، ليُطلِق صفة «الثبوت» على الصور العلمية للأعيان في علم الحق تعالى عند مرتبة التعيُّن الثاني[٤]؛ فالوجود والعدم الثبوتي نسبتان

---

(١) **عبد القادر الجزائري:** هو عبد القادر بن محيي الدين الحسني الجزائري (١٨٠٧م – ١٨٨٣م) قائدٌ مجاهدٌ وصوفيٌّ عالمٌ من كبار أعلام الجزائر في القرن التاسع عشر، وُلد في مدينة القطارة قرب معسكر، وينتمي إلى الأشراف الحسنيين من ذرية الإمام الحسن بن علي رضي الله عنهما، تلقَّى علومه الدينية في الزوايا القادرية، وتولَّى قيادة المقاومة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي سنة ١٨٣٢م بعد سقوط مدينة الجزائر، فوحَّد القبائل تحت راية الجهاد، وأقام دولةً إسلامية منظّمة في غرب الجزائر عُرفت بعدالتها ونظامها، وبعد مقاومةٍ بطولية دامت أكثر من سبعة عشر عامًا، اضطر إلى الاستسلام سنة ١٨٤٧م بشروطٍ لم تلتزم بها فرنسا، فنُفي إلى فرنسا ثم إلى دمشق، حيث عاش باقي حياته في التدريس والتأليف والإصلاح، من أهم مؤلفاته: «المواقف في التصوف والعرفان»، وهو من الكتب النفيسة في الفكر الصوفي، و«ذكرى العاقل وتنبيه الغافل»، و«العقيدة المحمدية»، و«ديوان الشعر». راجع: **الأمير عبد القادر حياته وأدبه**، رابح بونار، مجلة آمال، عدد خاص عن الأمير عبد القادر، جويلية، الجزائر، ١٩٧٠م؛ **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، محمد بن الأمير عبد القادر، تحقيق وتعليق: ممدوح حقي، بيروت، ١٩٦٤م.

(٢) **المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، الشيخ عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة: الثانية، ١٩٦٦م (١/ ١٩٧– ١٩٨).

(٣) قد يفسر ابن عربي أحيانًا نظرية المعتزلة بنظريته التي يتبناها. راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.(٢/ ٢٣٢)، (٤/ ٢١١).

(٤) **التعين الثاني:** هو ثاني رتب الذات، وهي الرتبة التي تظهر فيها الأشياء وتتميز ظهورًا وتميزًا علميًا، ولهذا تسمى هذه الحضرة بحضرة المعاني وبعالم المعاني وبالحضرة العلمية. راجع: **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ترجمة: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت، ص١٦٨– ١٦٩. وللتعين الثاني العديد من الأسماء في مصطلح الصوفية، منها: مرتبة الواحدية، محل نفوذ الاقتدار، الظل الأول، الحقيقة

وإضافتان تطلقان على «العين» وليست صفتين ترجعان إلى الموجود – فالثبوت أمر وجودي عقلي لا عيني.

والملاحَظ أن بين القولين (قول المعتزلة وابن عربي) وجوهَ شبهٍ دقيقة، إذ يُقرِّر ابن عربي مرارًا أن الأعيان الثابتة «لا موجودة ولا معدومة»، وهو عين التعبير الذي استخدمه المعتزلة في وصف حال الثبوت، غير أنَّ الفرق الجوهري بينهما يتمثل في المقصود من نفي الوجود؛ ففلاسفة الصوفية – ومنهم ابن عربي – لا يريدون العدم المطلق، بل يقصدون نفي الوجود الخارجي فحسب، أي أن هذه الأعيان ليس لها تحقُّق في عالم الشهادة، وإنّما هي ثابتة في العلم الإلهي داخل «الصقع الربوبي»(١).

إذن: فالعدم عند الصوفية «هو الأعيان الثَّابتة يعني الصور العلمية، والحكماء يقولون: العدم هو الماهيات الممكنة»(٢).

وعليه، فإنَّ الثبوت هنا ثبوتٌ علميٌّ لا عينيٌّ خارجي؛ فالأعيان الثابتة عند ابن عربي هي حقائق معلومة للحق، قائمة في موطن التعين الثاني، سابقًا على الوجود العيني الظهوري، فهي من حيث العلم ثابتة، ومن حيث الخارج غير موجودة(٣).

وقد أوضح كمال الدين القاشاني سبب تسمية الأعيان الثابتة بهذا الاسم، فقال: «سميت هذه المعلومات أعيانًا ثابتة لثبوتها في المرتبة الثانية، لم تبرح منها ولم تظهر في الوجود العيني إلا لوازمها وأحكامها وعوارضها المتعلق بمراتب الكون، فإن حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلًا، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله: عينًا ثابتة، وباصطلاح الحكماء: ماهية، وباصطلاح الأصوليين: المعلوم المعدوم والشيء الثابت ونحو ذلك – وبالجملة فالأعيان الثابتة والماهيات والأشياء إنما هي عبارة عن تعينات الحق الكلية والتفصيلية»(٤).

فالخلاصة: الأعيان الثابتة سُمّيت كذلك لأنها ثابتة في علم الله، لا تُعدُّ موجودة في الخارج ولا معدومة، بل هي أصول الحقائق التي يتجلَّى بها الوجود عند ظهوره في المراتب الكونية.

ثالثًا: أزلية الأعيان الثابتة: ثبوتٌ علميٌّ لا وجودٌ عيني:

حين يصف أهل التصوف الفلسفي «الأعيانَ الثابتة» بالأزلية، فإنهم لا يقصدون بذلك أنَّ لها وجودًا ذاتيًّا مستقلا في الخارج، بل يقصرون أزليَّتَها على جانب العلم الإلهي؛ إذ هي حقائق قائمة في حضرة العلم الأزلي، لا في ميدان الوجود العيني؛ ولهذا فرَّق الصوفية بين أزلية الحق تعالى وأزلية الأعيان، «فالفرق بين أزلية الأعيان الثابتة في العلم

الإنسانية، قاب قوسين حضرة الإمكان، المرتبة الثانية، مرتبة الألوهة، مرتبة الغيب الثاني، مرتبة الجبروت، ومرتبة الأسماء، ومقام الجمع، وعلام الجمع، وحضرة الدنو، وحضرة الذاتي، وحضرة تجلي الغيب الثاني، والأفق الأعلى، عالم المعاني، حضرة الارتسام، حضرة العلم الأزلي الذاتي. راجع: **المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، عبد القادر الجزائري (٢/ ٦١٦– ٦١٨).

(١) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص٤٧١.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة: الأولى – ١٩٩٦م (٢/ ١١٧٠).

(٣) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٧١.

(٤) **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ص٤٢٩– ٤٣٠.

والأرواح المجردة، وبين أزلية الحق تعالى، هو أن أزليته تعالى تحت نعت سلبي: ينفي افتتاح الوجود عن عدم، لأن من له أولية فقد سبقه العدم؛ لأنه تعالى عين الوجود»[١].

فأزلية الحق سبحانه نفيٌ محضٌ للأولية، تنزيهًا عن كل ابتداء، أمَّا الأعيان الثابتة فأزليتها إضافةٌ إلى علمه تعالى، لا بوصفها موجودات خارجية؛ ولهذا قالوا: «ما شمَّت الأعيانُ رائحة الوجود»، أي أنها لم تدخل ساحة التكوين، ولا جرت عليها صناعة الجعل والتأثير، إذ لا فعل لها من ذاتها، وإنما حقيقتها أنها معقولات إلهيَّة، حاوية لصور الممكنات في أزل العلم، وقد عبَّر الجرجاني عن هذه المرتبة بدقة فقال: «العين الثابتة حقيقةٌ في الحضرة العلمية، ليست بموجودةٍ في الخارج، بل معدومةٌ ثابتةٌ في علم الله تعالى»[٢]؛ كما يقال عن الأعيان الثابتة: «هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية، لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية أبدية، والمعنى بالإضافة التأخر بحسب الذات لا غير»[٣].

وقد قرَّر التهانوي ذلك قائلًا: «وقال أهل التصوَّف: الأعيان الثابتة وبعض الأرواح المجرَّدة أزلية، والفرق بين أزليتها وأزلية المبدع أنَّ أزلية المبدع تعالى نعتٌ سلبيٌّ بنفي الأولية، بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لأنه عين الوجود، وأزلية الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم، لكونه من غيرها»[٤]، كما نقله عن شرح الفصوص للمولوي الجامي[٥] في «الفص الأول»، فهذه الحقيقة الإنسانية سابقًا على ظهورها في عالم الشهادة إنما تجلَّت أولًا في الأعيان الثابتة، ثم انكشفت بعد ذلك في الأرواح المجرَّدة[٦].

ويُبيَّن عبد الرحمن بن عبد الله السويدي هذا المعنى بيانًا شافيًا، فيقول: «الأعيان والحقائق الثابتة في علمه تعالى ما شمَّت رائحة الوجود، بل ولا تشم، فهي أعدام ثابتة في علمه تعالى، غير منفية عنه، إذ المنفي عنه هو المستحيل؛ أما لذاته كالشريك والوالد والولد، أو لغيره كالذي لا تتعلق به إرادة... فهي الصور الكلية الأسمائية التي تعيّنت في

---

(١) **الحقيقة المحمدية عند أقطاب السادة الصوفية إسلامًا وإيمانًا وإحسانًا: من موسوعة جواهر البحار في فضائل النبي المختار**، ليوسف النبهاني، جمع وتحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، بيروت، الطبعة: الأولى، د.ت، ص٧٣.

(٢) **التعريفات**، للجرجاني، ص ١٣٤.

(٣) **التعريفات** للجرجاني، ص٣٠؛ وراجع: **التوقيف على مهمات التعاريف**، عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٥٦؛ **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ، ص١٥١.

(٤) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي (١/ ١٤٣).

(٥) **الجامي**: هو نور الدين عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي (٨١٧هـ – ٨٩٨هـ / ١٤١٤م – ١٤٩٢م): عالم وشاعر صوفي من خراسان، يُنسب إلى قرية «خرجرد» في ضاحية جام، نشأ في هراة، ودرس العلوم اللغوية والنحو، ثم سافر إلى سمرقند لاستزادة العلم، من مؤلفاته: «نفحات الأنس من حضرات القدس»، «شرح فصوص الحكم لابن عربي»، و«شرح الكافية (الفوائد الضيائية)». راجع: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، عبد الحي بن العماد العَكري الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م (٩/ ٥٤٣)؛ **الأعلام**، الزركلي (٣/ ٢٩٦).

(٦) راجع: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي (٢/ ١٢٤٣).

الحضرة العلية تعيُّنًا أوليًا... فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس[١] والتجلِّي الأول، إذ به تحصل الأعيان واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان»[٢].

يتبين مما سبق: أن أزلية الأعيان الثابتة ليست أزلية وجود، بل أزلية علم، فهي حقائق ممكنة باقية في صقع العلم الربَّاني، لا تُوصَف بالعدم المحض، ولا بالوجود المحقَّق، بل هي ثوابت أزلية تتجلى منها صور الوجود عند التكوين، وتقوم عليها مباحث القضاء والقدر، والأسماء الإلهية، وسر التعيُّن الأول والثاني.

وبذلك اكتمل التمييز بين أزلية الحق التي هي نفي كل ابتداء، وبين أزلية الأعيان التي هي حضورٌ علميٌّ أزليٌّ في حضرة الأحدية.

المطلب الثاني: جذور فكرة الأعيان الثابتة بين "المُثُل الفلسفية" و"المعدومات الكلامية":

لا تُعَدُّ فكرة الأعيان الثابتة وليدةَ خيالٍ صوفي محض، ولا من بنات فكر ابن عربي وحده أو فلاسفة الصوفية من بعده وحدهم . وإن كان ابن عربي هو الذي صاغها بعبارته، ونسجها في نسيج نظريته الوجودية . بل إن هذه الفكرة ضاربةٌ بجذورها في التراث الفلسفي والكلامي معًا، وإن اختلفت الأسماء والمصطلحات، وتباينت المقاصد والمناهج.

فالمتأمل في أصول هذه النظرية يجد أن ابن عربي قد استقى مادتها من موارد شتَّى: من فلسفة أفلاطون وأرسطو وابن سينا، حيث القول بالماهيات والصور المعقولة، ومن كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها[٣]، ثم صبغ كلَّ ذلك بصبغته الذوقية الفلسفية، فحوَّل تلك الكليات الفلسفية إلى حقائق فردية مخصوصة، وجعلها تجليات للأسماء الإلهية في الحضرة العلمية[٤].

أولًا: من «المُثُل الفلسفية»[٥] إلى الأعيان الصوفية:

---

(١) إن اصطلاح الفيض الأقدس والفيض المقدس هو اصطلاح صوفي يقابل اصطلاح الماهية والوجود للممكنات لدى الفلاسفة، فالفيض الأقدس والمعبر عنه بالأعيان الثابتة له نحو من الوجود الباطن والسابق على نظيره الظاهر، ويطلق عليه أيضًا بالتجلي الأول، مثلما يطلق على الفيض المقدس بالتجلي الثاني.

(٢) راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ٤٤٣)؛ **كشف الحجب المسبلة: شرح التحفة المرسلة لحل غوامض عبارات السادة الصوفية**، عبد الرحمن السويدي، مطبعة النيل، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت، ص٥٨- ٥٩.

(٣) قال ابن العربي: «رُوِي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن الله سبحانه وتعالى أنه قال: «كنت كنزًا مخفيًّا لم أُعرَف...»، ففي قوله كنت كنزًا إثباتٌ للأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة». **الفتوحات المكية** (٢/ ٢٣٢).

(٤) راجع: **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، لأبي العلا العفيفي، ص٢٠٩- ٢١٤.

(٥) **المُثل الفلسفية، أو نظرية المُصل الأفلاطونية:** تفترض هذه النظرية أنَّ الواقع الماديّ الحسيّ الذي ندركه بحواسّنا ليس حقيقةً مطلقة، بل هو ظلٌّ متغيّرٌ غير ثابت، أما الواقع الحقيقي، فهو عالم المُثُل أو الأشكال المثالية، وهي كيانات أزليةٌ وثابتةٌ وكاملةٌ تشكّل جوهر الأشياء. فكلُّ شيءٍ محسوسٍ يُعد مشاركةً أو شبهًا لتلك المثُل لا كائناً كاملاً. المعرفة عند أفلاطون لا تتحقّق بالحواس التي تخضع للتغيّر، بل بالعقل والتأمُّل في تلك المثُل الثابتة، والمعرفة الحقيقية هي معرفة الكليات الثابتة كـ «العدالة» و«الجمال» وما شابه. راجع: **تطور نظرية المثل من خلال**

كان الفلاسفة يعدُّون الماهيات ظلالًا للوجود، تابعةً له في التحقُّق والبروز، غير أن الصوفية . وفي مقدمتهم ابن عربي . قلبوا هذه النظرة، فجعلوا الوجود الإمكاني فرعًا تابعًا للعين الثابتة، لا يتحقق إلا بها؛ إذ هي الأصل الراسخ في العلم الإلهي، ومن هنا قالوا: إن الأعيان . وإن لم توجد في الخارج . فهي «حقائق معلومة» في الحضرة العلمية، تُعد بمنزلة الحجاب العقلي الذي تستتر خلفه الموجودات قبل أن تنزل إلى عالم التكوين[١]؛ ولهذا يقول ابن عربي: «فما مِن صورةٍ موجودةٍ إلا والعين الثابتة عينها، والوجود كالثوب عليها»[٢]؛ أي: حالة الشيء قبل ظهوره، فهو معلوم غير مشهود، ثابت غير موجود.

وهكذا يلتقي الصوفية والفلاسفة والمتكلمون على أصلٍ مشترك، هو الإقرار بأن للشيء حقيقةً عقليةً تسبق وجوده الحسي، وأن عالم الشهادة ليس منبع الحقائق، بل هو مظهرها وتجليها الأخير، وهذا ما يقتضي ثنائيةً ضروريةً بين:

- عالمٍ معقول: تُحفَظ فيه حقائق الأشياء وصورها الأولى.
- عالمٍ محسوس: تُلقى فيه تلك الحقائق في قوالب الأفراد والمادة.

ومن هذا الوجه، قاربت الأعيان الثابتة مفهومَ «المثل الأفلاطونية»، من حيث إثبات الأصل العقلي السابق، لكنها خالفته من جهتين فاصلتين:

- أن المثل صورٌ كلية، أما الأعيان فهي جزئية، لكل موجود «عين» تخصه.
- أن المثل تقيم في عالم عقلي مستقل، والأعيان ثابتة في العلم الإلهي، لا تفارق حضرة الواحد الحق.

وقد لخَّص أبو العلاء العفيفي[٣] هذا الاجتماع والافتراق بقوله: «فالأعيان الثابتة تشبه المثل في أنها أمورٌ معقولة ثابتة في العلم الإلهي، أو في العالم المعقول على حدِّ تعبير أفلاطون، وأنها أصول ومبادئ للموجودات الخارجية المحسوسة، ولكنها تختلف عنها من وجهين:

الأول، أنها ليست صورًا أو معاني كلية كالمثل الأفلاطونية، بل هي صورٌ جزئيةٌ لكلٍّ منها ما يقابله في العالم المحسوس.

المحاورات الأفلاطونية ونقد أرسطو لها، مروة مصطفى، مجلة «كيف نقرأ الفلسفة»، المجلد ٣، العدد ١، ٢٠١٧م، ص١٥١–١٧٠.

(١) راجع: **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨١م، ص ٨٣١.

(٢) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٥/ ٦٩).

(٣) **أبو العلا العفيفي** (١٨٩٧–١٩٦٦م) مفكرٌ ومؤرخٌ مصري، يُعد من أبرز المتخصصين في الفلسفة والتصوف الإسلامي في القرن العشرين. تخرّج في دار العلوم سنة ١٩٢١م، ثم نال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج عام ١٩٣٠م عن رسالته «فلسفة ابن عربي الصوفية» بإشراف المستشرق رينولد نيكلسون، عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة القاهرة ثم في جامعة الإسكندرية حتى تقاعده عام ١٩٥٧م، واستمر أستاذًا غير متفرغ حتى وفاته، اشتهر ببحوثه العميقة حول فكر محيي الدين ابن عربي، وبتحقيقه لكتاب «فصوص الحكم» سنة ١٩٤٧م، كما ألّف كتابه الشهير «التصوف: الثورة الروحية في الإسلام» (١٩٦٣م)، الذي عُدَّ من أهم المراجع في دراسة التصوف الإسلامي، كان عضوًا في المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، وخلَّف مؤلفاتٍ ومقالاتٍ علميةً قيّمة بالعربية والإنجليزية. راجع: **أبو العلا عفيفي ودراساته الصوفية**، جمال الدين الكيلاني، مجلة فكر حر، بغداد، ٢٠١٨م؛ **أبو العلا عفيفي ودوره الفكري**، محمد السالم، مجلة الأقلام، بغداد، ١٩٩٦م.

والثاني، أنها تعيُّنات في ذات الواحد الحق، بمعنى أن الحق إذا عقل ذاته عقل في الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان، وليس شيء من هذا في نظرية المثل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين الإسكندري في طبيعة (الواحد) و(العقل الأول)»[١]؛ أي: أن العالم الحسي الذي يمثل تنزلًا ثانيًا من تنزلات الحق في طريق ظهوره لا يلغي بوجوده عالم الأعيان الثابتة.

وقد احتفظ ابن عربي في تركيبه الميتافيزيقي للعالم بعالمين متوازيين حتى في الجزئيات[٢]:

- عالم الثبوت: وهو موطن الأعيان في الحضرة العلمية.
- عالم الوجود: وهو موطن التجلّي والشهود في عالم الحس.

وقد أشار إلى ذلك بقوله: «وأما أن يكشف له (أي للعبد) عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليه إلى ما لا يتناهى...»[٣]، فالعبد يجمع بين وجودين: وجودٍ مشهود، وثبوتٍ معلوم، وإن كان لا يدرك هذا الثبوت بنفسه.

ويترتب على هذه الرؤية أن الخلق ليس إبداعًا من عدمٍ محض، بل انتقالٌ من ثبوتٍ علمي إلى وجودٍ عيني؛ فـ«الله خالق» في فكر الصوفية لا تعني الإيجاد من لا شيء، بل إخراج ما هو ثابت في العلم إلى حيز الشهود، فهذا الإظهار من خصائص الحق وحده؛ إذ لا تتعلق إرادة المخلوق بإبراز الأعيان الثابتة؛ لأنها ليست في ملكه، بل في خزائن العلم الإلهي[٤].

وبذلك يظهر أن نظرية الأعيان الثابتة هي نقطة التقاء ثلاث منظومات فكرية:

- فلسفيةً في صورة الماهيات،
- كلاميةً في مفهوم المعدومات،
- وصوفيةً في حضرة التعين والثبوت،

وكان ابن عربي هو من صهَر هذه العناصر في صورة ميتافيزيقية جديدة، جعلت للوجود باطنًا علميًّا سابقًا على كل تجلٍّ عيني.

ثانيًا: من «المعدومات الكلامية» إلى الأعيان الثابتة:

لم تكن فكرة الأعيان الثابتة بعيدةً عن المباحث الكلامية التي دار فيها الجدل حول المعدوم: أهو «شيء» قبل الوجود أم لا؟ وقد التقط المتصوفة هذا الخيط، ولا سيما القائلون بالأعيان، فمدُّوا البحث إلى ما عبَّروا عنه بـ«المعدومات» أو «الأمور العدمية»[٥]، وهو مصطلح ذو جذور معتزلية، إذ ذهب أكثر المعتزلة إلى إثبات «شيئية

---

(١) **الأعيان الثابتة في مذهب ابن العربي**، لأبي العلا عفيفي، ص ٢١٩.

(٢) للاطلاع على مفهوم «العين الثابتة» عند ابن العربي، راجع ما يأتي: **فصوص الحكم**، ابن عربي، المقدمة، ص ٣٩، (١/ ١٠٢، ٢٠٣)، (٢/ ٩، ٢١، ٥٠–٥١، ٦٤، ١١٠، ١٦٤، ٢٢٣)؛ **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٤/ ٨٦، ١٢٦، ٢١٠، ٤١٠ (ما ثمَّ عدم)، ٤٢٠)؛ **الأعيان الثابتة في مذهب ابن العربي**، لأبي العلا عفيفي، ص ٢٠٩–٢٢٠.

(٣) **فصوص الحكم**، ابن عربي (١/ ٦٠ – ٦١).

(٤) **إعجاز البيان في تأويل أم القرآن**، صدر الدين القونوي، مركز انتشارات، قم . إيران، الطبعة: الأولى، ١٣٨١هـ، ص٤١.

(٥) للاطلاع على أقسام المعدومات الأربعة عند ابن العربي، راجع ما يأتي: **إنشاء الدوائر**، ابن عربي، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٧م، ص

المعدوم»، وجعلوا للممكن حقيقةً وذاتًا قبل أن يتلبَّس ثوب الوجود[١]، وقد صرَّح ابن عربي نفسه بأن مصطلح «الأعيان الثابتة» وارد عند المعتزلة، وإن لم يُصرِّحوا باسمه، غير أنه مما يُستفاد من مذهبهم[٢].

ويرى الدكتور عبد العظيم شرف الدين أن مذهب ابن عربي متأثِّر بمذهب الأشاعرة حيث قالوا: إن العالم مركَّب من الجواهر والأعراض، وإن العرض لا يبقى في الجوهر زمانين، وهم . مع ذلك . يُفرِّقون بين وجود العالم ووجود ربِّ العالمين، فوجود الأول مخلوق، ووجود الثاني خالق، فأجرى ابن عربي اصطلاح «الذات» مجرى «الجوهر»، وجعل الأعراض صورًا لوجود تلك الذات[٣].

غير أن هذا التحليل ـ وإن بدا في ظاهره مقاربًا ـ لا يخلو من تكلُّف في الربط بين التصور الصوفي الفلسفي عند ابن عربي والتقسيم الكلامي عند الأشاعرة؛ فابن عربي لا يقف عند حدود الجوهر والعرض بوصفهما مكوِّناتٍ للعالم، بل يتجاوزهما إلى رؤيةٍ وجودية تقوم على وحدة الحقيقة في تجلياتها، حيث لا يُتصوَّر عنده وجودٌ مستقلٌّ للمكوِّنات، وإنما الكثرة بأسرها تعبيرٌ عن تجلِّيات الواحد، ومن ثم فإن اصطلاح «الذات» عنده ليس بديلًا عن «الجوهر»، بل هو الأصل الجامع الذي لا يقبل مقابلةً ولا قسمة، فلا يُرَدُّ إلى ثنائية الجوهر والعرض أصلًا؛ ولذلك فإن ردَّ مذهبه إلى الخلفية الأشعرية في هذا المقام قد يصادر على خصوصية النسق الوجودي الصوفي الفلسفي، ويحمله على ما لم ينشأ منه.

هذا، وقد أكثر فلاسفة الصوفية من وصف الأعيان بأنها «معدومات» أو «أمور عدمية»، أي أنها غير متحقِّقة في عالم الحس، غير أنها ـ مع ذلك ـ ثابتة في العلم الإلهي، حاضرة في مرتبة الغيب، متميِّزة بخصائصها ومعالمها قبل النداء بالتكوين، وهذا المعنى قريب مما قاله المعتزلة في تقريرهم: «المعدوم شيء».

وقد نقل فخر الدين الرازي تفصيل مذهبهم فقال: «إنَّ المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتٌ وأعيانٌ وحقائق، وإن تأثير الفاعل (الله) ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة... أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتٌ قبل وجودها، واتفقوا على أنه يجوز أن تعرى عن الوجود الخارجي»[٤].

وهنا تتبيَّن مواطن الالتقاء بين المذاهب:

١٠؛ **الرسالة الفقيرية**، لأبي محمد عبد الحق بن سبعين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت، ص ٦–٩، في مبحث «المعدوم – أقسام المعدومات».

(١) ينظر في شيئية المعدوم عند المعتزلة: **الشامل في أصول الدين**، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. علي سامي النشار، وفيصل بدر العون، وسهير محمد مختار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٩م، ص١٢٤. **الفرق بين الفرق**، للبغدادي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت، ص١٦٤– ١٦٥.

(٢) راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ٣٤٦).

(٣) راجع: **ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف**، عبد العظيم شرف الدين، دار القلم، دمشق، الطبعة: الثالثة، ١٩٨٤م، ص٤٠٦، ٤٠٧.

(٤) **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، فخر الدين الرازي، وبذيله: تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، د.ت، ص ٣٧.

- فالفلاسفة يقررون أن الماهية سابقة على الوجود.
- والمعتزلة يثبتون ذاتًا معدومة قائمة في حدّ الإمكان.
- والصوفية يتحدثون عن عين ثابتة في العلم الإلهي تنتظر التجلّي بالوجود.

وقد تابع ابن حزم هذا الخلاف القديم في «الشيئية»، فقال: «وقد اختلف الناس في المعدوم: أهو شيء أم لا؟ فقال أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشعرية وغيرهم: ليس شيئًا، وبه يقول هشام بن عمرو أحد شيوخ المعتزلة، وقال سائر المعتزلة: المعدوم شيء...»[١].

وهكذا تعددت المذاهب الكلامية في إطلاق «الشيء» على المعدوم:

- الأشاعرة نفوا ذلك، فلم يثبتوا للمعدوم ذاتًا ولا ثبوتًا.
- المعتزلة أثبتوه، وقالوا: للمعدوم حقيقةٌ ثابتة في حدّ الإمكان.
- بعض فلاسفة الإسلام قرَّبوا هذا من قول أفلاطون بالهيولى[٢]، حيث تكون المادة الأولية موجودة بالقوة قبل الصورة.

وقد لخَّص الشهرستاني هذا التباين بقوله: «فالأشعرية لا يفرّقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، والشحَّام من المعتزلة أحدث القول بأن (المعدوم) شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلَّقات في الوجود... وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة... وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية، ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضًا كأبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري»[٣]، بل زاد الشهرستاني بيانًا فقال: «إن مذهب المعتزلة في أن المعدوم شيء، هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في أن الهيولى موجودة قبل وجود الصورة»[٤].

فإذا كان المتكلمون قد خاضوا في المعدوم: أهو شيء أم لا؟

فإن الصوفية جاوزوا هذا الحد، فجعلوا العين الثابتة هي ذلك الشيء المعدوم، لكنها ليست معدومةً نفيًا مطلقًا، بل معدومةٌ عن الوجود، ثابتةٌ في العلم؛ لا هي موجودة فتستقل، ولا مفقودة فتزول، بل قائمة في برزخٍ بين العدم والوجود، تنتظر نداء التكوين: «كن» لتدخل عالم التكوين.

---

(١) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت (٥/ ٢٧).

(٢) **الهَيُولى:** لفظ يوناني يعني الأصل أو المادة، وفي الاصطلاح الفلسفي: جوهر في الجسم قابل لما يصيبه من اتصال أو انفصال، وهو محل للصورتين الجسميَّة والنوعيَّة. راجع: **التعريفات**، الجرجاني، ص ٢١٦. ويصف عبد الكريم الجيلي في مراتب الوجود الهيولى بأنها حضرة التشكيل والتصوير، منها تتولَّد الصور كما تتولَّد الأمواج من البحر، وعند اقتضاء الهيولى صورة معينة، يكون على الطبيعة إبرازها في العالم بقدرة الله تعالى، كما يكون دعاء المضطر سببًا لإجابته، فهي إذًا كدعاء لسان الحال لوجود ما اضطرت إليه الهيولى، ويشبِّه الجيلي الهيولى بالنسبة للصور والأشكال بالماء بالنسبة للنباتات: الماء أصل لجميع النباتات، لكنها تختلف بالثمر والحسن والفضل، وكذلك الصور كلها صور حقيقة الهيولى، كاملة بتكامل الصور، وليست لها نهاية لأنها تابعة للطبيعة وامتثالها لحكمها = =الطبيعي. راجع: **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود**، عبد الكريم الجيلي، مكتبة القاهرة، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م، ص ٣٣-٣٤.

(٣) **نهاية الأقدام في علم الكلام**، عبد الكريم الشهرستاني، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد . مصر، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م، ص١٤٦.

(٤) **نهاية الأقدام**، الشهرستاني، ص١٦٥.

وهكذا انتقل المفهوم من الجدل الكلامي حول المعدوم إلى التصور الصوفي للأعيان الثابتة، فتحوَّل من مسألة نظرية في الحدود المنطقية، إلى لبنةٍ أساسية في بناء تصورٍ شاملٍ للوجود والخلق والقدر والأسماء الإلهية، وسيأتي بيان ذلك في المباحث التالية.

تعقيب على المبحث الأول:

إذا تأمَّلنا هذا المبحث بتمعُّن، رأينا أن الأعيان الثابتة في التصوُّر الصوفي ليست مسألة لفظية عابرة، ولا اصطلاحًا متروكًا للسهو أو الخيال، بل هي مفردة مركزية في فهم الحقائق الإلهية ومراتب وجود الممكنات؛ فإن ثبوتها في العلم الإلهي قبل ظهورها في عالم الحس، وكونها مستقلة عن المادة والزمان، يشي بأن فلاسفة الصوفية نظروا إلى الوجود نظرةً شاملةً تتجاوز حدود التجربة الحسية، وتمتدُّ إلى عالمٍ أعلى حيث لا غلبة للزمان ولا سيادة للمكان، عالمٌ يضمُّ الكليات والجزئيات على حدٍّ سواء، وتتجلى فيه أسرار الأسماء الإلهية بأبهى صورها.

كما يظهر من دراسة جذور هذه الفكرة أنها ثمرة اجتماع الفكر الفلسفي بالكلامي؛ إذ استعار فلاسفة الصوفية الماهيات والصور المعقولة من الفلاسفة، والمعدومات الممكنة من المتكلمين، فحوَّلوها إلى حقائق فردية مخصوصة، تجمع بين العقل والروح، بين القانون واللذَّة الذوقية، ليظهر بذلك تكامل النظر الفلسفي بالعقل، والوجدان الصوفي بالتجربة الداخلية.

ومن هنا، فإن الاطِّلاع على الأعيان الثابتة ليس مجرَّد تعلم مصطلح أو حفظ تعريف، بل هو باب إلى التعمُّق في معرفة حقيقة الأشياء، ومبادئ الوجود، ومراتب العلم الإلهي، ويفتح للدارس آفاقًا للتفكّر في سرِّ التجلِّي، وسبل ارتباط الممكنات بالحق تعالى، ومراحل الانتقال من الثبوت إلى الوجود، ومن الغيب إلى الشهادة.

وهذا ما يجعل هذا المبحث حجر الزاوية لفهم التصوُّر الصوفي للكون، ويمثِّل جسرًا بين المعرفة العقلية والوجدان الروحي، كما هو شأن كبار الصوفية الذين جمعوا بين العلم اليقيني والمعرفة الباطنية في رحاب حضرة الحق تعالى.

المبحث الثاني
مجعولية الأعيان الثابتة وأثرها في مسائل القضاء والقدر والاستعداد الإنساني

في سياق البحث عن حقيقة الأعيان الثابتة، وبعد الوقوف على تعريفها وتتبع جذورها في الفلسفة والكلام والتصوف، يبرز سؤالٌ تأسيسي لا غنى عن معالجته قبل الخوض في مباحث علاقتها بالوجود، أو بالأسماء الإلهية، أو بمسائل القضاء والقدر؛ ذلك أن هذا السؤال يمثل أُسًّا منهجيًا لا يصح تجاوزه، إذ ينبني عليه الفهم الصحيح لما سيأتي من تفريع وتحليل، وهذه المسألة هي: هل الأعيان الثابتة مجعولة؟ أي: هل الأعيان الثابتة . وهي الحقائق الأولى للأشياء في علم الله . قد خُلقت كما خُلقت الموجودات الخارجية؟ أم أنها ليست مجعولة لأنها مجرد تعيُّنات علمية أزلية لا يطرأ عليها خلق ولا تكوين؟

والقول في مجعولية الأعيان يستلزم بيان مرتبتها:

هل لها وجود حقيقي يجعلها مندرجة في حيِّز المخلوقات، أم أنها ليست موجودة أصلًا، فتكون من قبيل المعدومات؟

وقد تقرَّر فيما سبق أن الأعيان الثابتة – بحسب اصطلاح أهل التصوف الفلسفي – ليست إلا حقائق الأشياء وصورها الأصلية كما هي في العلم الإلهي الأزلي، قبل أن تبرز إلى ميدان التعيُّن والتجلِّي في عالم الشهادة.

غير أن هذا التحديد يثير إشكالًا دقيقًا:

إذا كانت الأعيان ثابتة في العلم الإلهي، فهل يُقال إنها مجعولة من حيث ثبوتها؟ أم أن الجعل لا يتعلَّق إلا بوجودها العيني حين تتجلى في الخارج؟

وإن لم تكن مجعولة، فهل يلزم من ذلك أنها معدومة لا أصل لها؟ أم أن لها نوعًا من الثبوت لا هو من جنس الوجود ولا العدم؟

إن البحث في هذه الأسئلة لا يعد ترفًا فلسفيًا، بل هو مفتاح لفهم الموقف الصوفي برمَّته؛ إذ به يُعرف موقع الأعيان بين العلم الإلهي والوجود الكوني، وبه يُفصل بين ما هو ثابت لذاته وما هو حادث بالإيجاد.

وعلى ضوء ذلك، يأتي هذا المبحث للكشف عن حقيقة هذا الثبوت:

- هل هو ثبوت مجعول مخلوق؟
- أم ثبوت علمي أزلي منزّه عن الجعل والإحداث؟
- وما لوازم كل قول على مستوى التصور العقدي والوجودي؟

المطلب الأول: الآراء في مسألة مجعولية الأعيان الثابتة:

إن مسألة مجعولية الأعيان الثابتة ليست محلَّ اتفاق بين أعلام التصوف الفلسفي أنفسهم، بل هي من أدقّ المواضع التي اضطربت فيها الأنظار، وتباينت فيها المذاهب، فمع أن المدرسة الأكبرية – وفي طليعتها ابن عربي وأكابر أتباعه – قد نفت الجعل عن الأعيان ونزَّهتها عن الحدوث، فإن بعض من انتسب إلى التحقيق الصوفي الفلسفي مال إلى إثبات نوع من التعلُّق بالجعل أو الإبداع، بحسب الاعتبار الذي تُنظَر فيه العين: أهي من حيث ثبوتها العلمي، أم من حيث تجلِّيها الوجودي.

غير أن النظر في هذه المسألة لا يقتصر على ميدان التصوف وحده، بل يجد نظيره في مباحث المتكلمين والفلاسفة عند بحثهم عن الماهية، وهل هي مجعولة أم لا، وهل الجعل يتعلَّق بها من حيث هي، أم أن الجعل إنما هو للوجود دون الماهية، وهنا أيضًا

انقسمت الآراء: ففريق قال إن الماهيات لا يدخلها الجعل؛ لأنها معقولة قبل الوجود، وفريق آخر رأى أن الجعل يتناولها من جهة كونها معينة معلومة في الخارج.

وعليه، فإن من أراد أن يتبيَّن وجه الحق في مسألة الأعيان الثابتة، وأن يحيط بما فيها من دقائق، فلا بُدَّ له أن يتجاوز حدود النقل المجرد، وأن ينفذ إلى تحقيق المناط بين ما قرره الصوفية في ثبوت الأعيان، وما قرره الحكماء في ثبوت الماهيات، ليقف على أوجه الاتفاق في أصل الشبهة، وأوجه الافتراق في منزع الاعتبار.

وفيما يلي نعرض أبرز الآراء، مبيّنين منطلق كل فريق، ووجه حجته، ومحل الإشكال عند كل مذهب.

أولًا: موقف القائلين بعدم مجعولية «الأعيان الثابتة»:

١. ابن عربي ومن تابعه:

يذهب ابن عربي إلى تقرير أصلٍ جوهريّ في مذهبه، وهو أن الأعيان الثابتة غير مجعولة ولا محدثة، بل هي ثابتة أزليًا في العلم الإلهي، لا يطالها الجعلُ ولا يكتنفها الإيجاد، وقد صرَّح في غير موضع من الفتوحات المكية بهذا المعنى، فقال: «إن الأعيان ما هي أعيان لذواتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلة»[(١)]، ونصَّ كذلك بقوله: «إن الأعيان ما هي بجعل جاعل»[(٢)]، وهذه العبارات تكشف عن موقفه الحاسم من جهة أن الأعيان ليست ناشئة عن فعلٍ إلهيٍّ أحدثها، وإنما هي معقولة ثابتة في مرتبة العلم، سابقة على كل تعيُّن وجودي.

ويعضَّد موقف ابن عربي بحجَّة عقلية دقيقة، وهي أن القول بمجعولية الأعيان يستلزم لازمًا باطلًا، وهو إثبات الثابت وتحصيل الحاصل؛ ذلك أن كل مجعول لا بد أن يكون معلومًا للعالِم قبل جعله، وإلا امتنع وقوع الجعل؛ لأن الجعل لا يتعلَّق بمجهولٍ غير متصوَّر، وإذا كان المعلوم ثابتًا في العلم فثبوته في العلم سابق على جعله، فلو قيل بجعله بعد ثبوته، لزم إثبات ما هو ثابت وتحصيل ما هو حاصل، وهو محال عند أهل النظر؛ إذ لا يُعقل أن يكون الشيء متحققًا من وجه، ثم يُطلب تحقُّقه من الوجه نفسه، ومن هنا فإن الأعيان ـ من حيث ثبوتها العلمي ـ لا تدخل تحت الجعل؛ لأنها ليست مما يُنقل من العدم إلى الوجود[(٣)].

كما أن الأعيان الثابتة صورٌ علمية للأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية غير مخلوقة ولا مسبوقة بجعل أو تكوين، بل هي لوازم ذات الحق تعالى، وإذا كانت الأعيان صورًا لتلك الأسماء، فهي ثابتة معها في مرتبة العلم، غير واقعة تحت سلطان الجعل الذي يختص بمرتبة الخلق والتنزُّل إلى عالم التكوين، فالجعل لا يطال إلا ما له حظٌّ من القبول للوجود الخارجي، أما الأعيان فليست خارجة عن مرتبة العلم حتى توصف بالتأثير أو التأثُّر، وبهذا الأساس، يقرر ابن عربي أن الأعيان الثابتة شؤونٌ ذاتية للحق تعالى، والشأن الذاتي لا يُجعل ولا يُخلق؛ لأن الذات الإلهية – وما يتفرَّع عنها من الشؤون – قديمة أزلية، ممتنعة عن التغيُّر والحدوث، فالأعيان إذن ليست ذواتًا قائمة بنفسها، ولا

---

(١) راجع: **الفتوحات المكية**، لابن عربي (٣/ ٨٧).

(٢) راجع: **المصدر السابق** (٦/ ٢٦٥)، (٧/ ١٠٤– ١٠٥).

(٣) راجع: **اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد**، إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، مخطوط بمكتبة سليمانية، وراغب باشا، تركيا، رقم: ٢٢٦٩، هامش ٢٥و.

مخلوقات منفصلة عن ذات الحق، بل هي اعتبارات علمية لا تتصف بالوجود ولا العدم، ولا تدخل تحت الجعل ولا تحت الفناء.

وقد تتابع أعيان المدرسة الأكبرية على هذا الموقف، ومن أوضحهم عبد الرحمن الجامي، الذي شدَّد على بطلان القول بمجعولية الأعيان؛ إذ قال في معرض رده على من زعم أن الأعيان واستعداداتها فائضة من الحق تعالى: «الأعيان ليست مجعولة، كما مرَّ غير مرة؛ بل هي صور علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق سبحانه، لا لذاتٍ ولا لزمانٍ، فهي أزلية أبدية غير متغيرة ولا متبدلة، والمراد بالإفاضة: التأخر بحسب الذات، لا غير»[(١)].

فهو يفرّق هنا بين الإفاضة الذاتية – وهي اعتبار علمي لا دخْل له في الإيجاد – وبين الإفاضة الخلقية التي تتعلق بإخراج الموجودات إلى عالم التكوين؛ فالأعيان، وإن قيل إنها «فائضة»، ففائضيتها ليست من قبيل الخلق، بل من قبيل التعلق العلمي الذاتي.

وجاء داود القيصري[(٢)]، فحاول التحقيق في هذه المسألة، مقسّمًا النظر في الأعيان إلى اعتبارين، وبذلك جعل الخلاف في جوهره لفظيًا:

الاعتبار الأول: الأعيان من حيث هي صورٌ للأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي بهذا الاعتبار غير مجعولة ولا مخلوقة؛ لأنها لازمة للعلم الإلهي، ثابتة معه قدمًا، لا يطرأ عليها حدوث ولا إمكان.

الاعتبار الثاني: الأعيان من حيث هي حقائق للموجودات الخارجية، قابلة للظهور في عالم الخلق، فهذه من حيث تحقُّقها العياني يمكن أن توصف بالمجعولية؛ لأن الجعل هنا بمعنى الإيجاد الخارجي، لا الثبوت العلمي، فالمجعول إنما هو وجودها العيني، لا حقيقتها العلمية.

ويضرب القيصري مثلًا للصورة الذهنية في عقولنا: فهي من حيث تصورها غير مجعولة، لأنها لم تخرج إلى الوجود، ولكن إذا تحققت في الخارج، جاز وصفها بالمجعولة والمحدثة[(٣)].

يتلخص موقف المدرسة الأكبرية ـ ممثلة في ابن عربي ومن تابعه من تلامذة وشراح ـ في أن:

---

(١) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، عبد الرحمن جامي، تقديم وتصحيح وتعليقات: ويليام چتّيك، سيد جلال الدين آشتياني، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة: الأولى، ١٣٧٠هـ ش، ص٢١٣.

(٢) **داود القيصري:** هو شرف الدين داود بن محمود بن محمد القَيْصَري (ت. ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) صوفي من أهل قيصرية، أقام عدة سنوات في مصر قبل أن يعود إلى وطنه، أخذ العلم عن الشيخ عبد الرزاق الكاشاني، وكان من أوائل المدرسين في مدرسة إزنيق التي أنشأها السلطان العثماني الثاني أورخان غازي، من مؤلفاته: «مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم»، المعروف أيضًا باسم «مقدمة شرح الفصوص»، و«شرح الخمرية لابن الفارض»، و«رسالة في أحوال الخضر»، و«نهاية البيان ودراية الزمان». راجع: **الأعلام**، الزركلي (٢/ ٣٣٥).

(٣) راجع: **شرح فصوص الحكم = مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم**، داود القيصري، تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ (١/ ٤٩– ٥٠)، (٢/ ١٢١).

- الأعيان الثابتة من حيث ثبوتها في العلم الإلهي: غير مجعولة ولا حادثة، بل أزلية باعتبار العلم.
- ومن حيث تجلِّيها في الوجود الخارجي: فهي مجعولة مخلوقة، يظهر بها أثر الجعل الإلهي.

وبذلك يظهر أن الخلاف ليس في أصل المفهوم، بل في مرتبة النظر: هل يُنظر إلى العين في العلم أم في الوجود؟ فمن نظر إليها في العلم، نفى عنها الجعل، ومن نظر إليها في الخارج، أثبت لها الجعل.

ويرى بهاء الدين زاده[١] أن الماهيات غير المجعولة تتمتع بثبوتٍ أزليٍّ قائمٍ بذاته، يقابل ما يُسمَّى عند الحكماء بـ«مرتبة نفس الأمر»؛ أي: تلك الحقيقة الثابتة التي لا ترتبط بوجود خارجي ولا بعدمٍ حادث، بل تقوم في أفقٍ أعلى من العدم والوجود، وكأنها أصلٌ أولٌ تُبنى عليه الممكنات، وفي هذا التصور تصبح الماهية – في مرتبتها السابقة على الوجود – مؤثرة في أحوال الشيء بعد وجوده، وكأن ما يظهر في عالم التكوين إنما هو امتدادٌ لما تقرر في مرتبة الثبوت الأزلي.

غير أن النظر في المسألة من جهة المعرفة الإلهية يُظهر بُعدًا آخر أشد عمقًا؛ إذ إن علم الله تعالى محيطٌ بجميع الأشياء إحاطةً أزلية، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، كما أن قدرته سبحانه مستوية النسبة، قادرة على إيجاد الشيء أو إعدامه دون قيد ولا مانع، أما إرادته تعالى، فإنها نافذة فيما أراد، لكنها لا تجري على محض المشيئة المنفصلة عن الحكمة، بل تجري وفق نظامٍ إلهيٍّ حكيم لا يخرم قاعدة ولا يعطل مصلحة.

ومن مقتضى هذه الحكمة الإلهية أن تتعلَّق الإرادة الربانية بأفعال العباد على وجهٍ يوافق ما يختارونه هم بأنفسهم، فلا يُراد لهم إلا ما أرادوه، ولا يقع لهم إلا ما اختاروه، غير أن اختيار العبد نفسه لا ينشأ اعتباطًا، بل يتحدد بحسب استعدادات ماهيته؛ فكل نفسٍ تختار ما يلائم استعدادها الذاتي المرسوم لها في مرتبة الثبوت[٢].

وهكذا يرتبط نظام الإرادة الإلهية بنظام الاستعدادات:

- فالاستعدادات الحادثة في عالم الوجود تستند إلى
- استعدادات أزلية كامنة، وهذه بدورها ترجع إلى
- الماهيات غير المجعولة الثابتة في العلم الإلهي.

ومن هنا تتجلَّى حجَّةُ الله البالغة؛ إذ لا يُنسب إلى الله الجبر، ولا يُسلب العبد من الاختيار، بل تجتمع الحكمة والعدل في أن يكون فعل العبد واقعًا وفق ما تقتضيه ماهيته

---

(١) **بهاء الدين زاده:** هو محيي الدين محمد بن بهاء الدين (ت. ٩٥٢ هـ / ١٥٤٥ م)، فقيه حنفي صوفي من الموالي الرومية، من أهل «بالي كسري»، أقام في القسطنطينية، وكان عالماً فاضلاً في العلوم الشرعية والفرعية، وماهراً في = = العلوم العقلية، متمكناً من التفسير والحديث والعربية، من مؤلفاته: «شرح الفقه الأكبر»، و«شرح الأسماء الحسنى»، بالإضافة إلى رسائل عديدة في التصوف. راجع: **الأعلام**، الزركلي (٦/ ٦٠).

(٢) راجع: **رسالة القضاء والقدر**، لبهاء الدين زاده، ص١١٩، ١٢٧– ١٢٨؛ نقلًا عن: **نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد**، منذر شيخ حسن، İslam Araştırmaları Dergisi، المجلد ٤٨، عدد (٢٠٢٢): ١٤٧-١٨٢. DOI: ١٠,٢٦٥٧٠/isad.١١٣٤٠٣٥.

الأزليَّة، من غير أن يكون على الله تعالى أي إلزام أو إيجاب، بهذه الرؤية يجمع بهاء الدين زاده بين عمق النظر الوجودي، ودقَّة الفهم في القضاء والقدر، ومناط المسؤولية الإنسانية.

٢. رأي الحكماء القائلين بعدم مجعولية (الماهية):

لما كانت مسألة «الأعيان الثابتة» تتداخل – في ظاهر النظر – مع مباحث الفلاسفة في «الماهية»، كان من اللازم قبل استجلاء موقف الحكماء المنكرين لمجعولية الأعيان، أن نمهِّد ببيان حقيقة الماهية كما قرَّروها في صرح الفلسفة والكلام.

فالماهية عندهم هي «ما به الشيء هو هو»، أي تلك الحقيقة التي يُدركها العقل ليُميّز بها الموجودات في حدودها وجوهرها، دون التفاتٍ إلى تحققها في الخارج أو امتناعه؛ إذ الماهية من حيث هي لا يُقال إنها موجودة أو معدومة، لأن الوجود والعدم من عوارضها، يلحقانها تبعًا لظهورها في عالم العين أو بقائها في حيّز التصور الذهني.

وإذا قابلنا بين مفهوم الماهية عند الحكماء، وبين «الأعيان الثابتة» عند أهل التصوف الفلسفي، لاح لنا من أول وهلة شبهٌ في الصورة، من جهة كونهما حقيقتين سابقتين على الوجود العيني، لم تبلغا مرتبة الشهود الحسي، غير أن هذا التشابه قشريٌّ لا يجاوز الظاهر؛ لأن الماهية في ميزان الفلاسفة معنى ذهنيٌّ مجرّد، منقوش في العقل لا يتجاوز حدّ التصور، أما «العين الثابتة» في اصطلاح أهل التحقيق من الصوفية فهي حقيقة الشيء في ثبوتها الأزلي في العلم الإلهي، مضاهاةً لأسمائه سبحانه وأقداره، ومعدةً للتجلّي في مراتب التكوين، فهي أصل تكويني غيبي، لا مجرد مفهوم ذهني.

وعلى هذا، بطل أن تُجعل الأعيان الثابتة من قبيل الماهيات الفلسفية؛ إذ الماهية تُعقَل، بينما العين الثابتة تُكشَف وتُشهَد بالقلب، باعتبارها أصولًا علمية أزلية لما سيظهر في عالم الخلق، فيمكن القول: كل ماهية يُمكن أن تُتصوّر عينًا ثابتةً من وجه، ولكن ليس كل عين ثابتة تنحصر في حدود الماهية الذهنية، لما لها من علاقة خاصة بنظام التجلّي الإلهي وأسماء الربوبية.

وقد ذهب الحكماء إلى أن الماهية غير مجعولةٍ أصلًا، إذ الجعل والإيجاد – في قولهم – لا يتعلقان بذات الماهية، بل بوجودها فقط، ويُحكى عن ابن سينا أنه قال: «الجاعلُ لم يجعل المشمش مشمشًا؛ بل جعل المشمش موجودًا»[١]، وبهذا نفى أن يكون نفس الماهية مما يطرأ عليها الجعل؛ لأنها هي هي، لا تتغيَّر بجعل جاعل ولا تتبدَّل عن حقيقتها.

وهذا المسلك تبنَّاه جمع من أعلام الفلسفة، ولم يختص بابن سينا وحده، بل وافقه عليه فخر الدين الرازي[٢]، ونجم الدين الكاتبي[١] صاحب «حكمة العين»[٢]، وميرك شاه البخاري[٣] في شرحه لـ«حكمة العين»[٤] رحمهم الله جميعًا.

---

(١) راجع: **شرح تجريد العقائد للطوسي**، علي القوشجي، انتشارات رائد، قم . إيران، د.ت (١/ ٣٧٢)؛ **حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد العضدية**، إسماعيل الكلنبوي، دار سعادات، ١٣١٦هـ (١/ ٥٠)؛ **قرة العيون في الوجود والماهية**، محمد مهدي نراقي وحسن مجيد عبيدي، دار المحجة البيضاء، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م، ص١٤٧.

(٢) راجع: **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، فخر الدين الرازي، انتشارات بيدار، د.ت. (١/ ٥٢).

ونلحظ أنَّ خلاصة هذا المذهب، كما قرَّره الحكماء، قد نُقِّحت واشتدَّ بناؤها عند علي القوشجي[٥]، إذ تولَّى بيان وجهه في ألفاظٍ تكاد تُطابق ما سلف من تقريراتهم، مؤكِّدًا أن الجعل لا يتعلَّق بذات الماهية، بل بوجودها[٦]، وبذلك عضَّد رأي الحكماء ووافقهم فيه من المتكلِّمين الذين ساروا على نهجهم.

كما تولَّى القوشجي تحرير هذا المذهب في أحكم صورة، فقال مبيِّنًا حقيقة الجعل: إن معنى تأثير المؤثِّر في الماهية ليس أن يجعلها هي تلك الماهية، «فإنَّ ذلك محالٌ غيرُ معقولٍ أصلًا؛ إذ لا مغايرةَ بين الماهية ونفسِها، ليتصوَّر تَوسُّطُ جعلٍ بينهما، فيكونَ أحدُهما مجعولًا[٧]، والآخر مجعولًا إليه[٨]»، وإنما الجعل إنما يَرِد على وجود الماهية، لا على ذاتها الثابتة المفهومة.

وهذا هو المقصود بقول الحكماء: «الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل»، وهو القول الذي اشتهر عن أبي علي بن سينا، إذ سُئل وهو يأكل المشمش عن هذه المسألة، فقال كلمته الدالة: «الجاعل لم يجعل المشمش مشمشًا، بل جعل المشمش موجودًا»[٩].

فحقيقة المذهب إذن: أن الماهية ثابتة في ذاتها، لا ينالها الجعل، وإنما الجعل إنما يتعلّق بإخراجها من كتمان الإمكان إلى ساحة الوجود العيني، وبذلك انفصلت مسألة

---

(١) نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (٦٠٠ – ٦٧٥هـ)، فيلسوف وفلكي ورياضي فارسي، يُعرف بلقب «دَبيران» أي الحكيم المنطقي، وكان شافعي المذهب، تتلمذ على نصير الدين الطوسي، وتتلمذ عليه الحلي وقطب الدين الشيرازي، من أبرز مؤلفاته: «الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية»، وهي من أهم المختصرات في المنطق الأرسطي، نالت عناية واسعة فكتب عليها العلماء شروحًا وحواشي كثيرة، أبرزها شرح سعد الدين التفتازاني وشرح القطب التحتاني «تحرير القواعد المنطقية»، وحاشية الشريف الجرجاني عليه، ومن مؤلفاته أيضًا: «حكمة العين» في المنطق والطبيعيات والرياضيات، و«المفصل شرح المحصل» لفخر الدين الرازي، و«جوامع اللذة». راجع: **الأعلام**، الزركلي (٤/ ٣١٥).

(٢) راجع: **حِكْمَةُ العَيْن مع شرح ميرك شاه البخاري وحاشية الجرجاني**؛ علي بن عمر نجم الدين الكاتبي، تصحيح: أبي عبد الواحد شاكرجان بن أسد الله الحميدي التكوى، المطبعة الكريمية بقازان، الطبعة: الأولى، ١٣١٩هـ، ص٣٣.

(٣) **ميرك شاه:** هو محمد بن مبارك شاه شمس الدين ميرك البخاري الطاشكندي هو عالم من المتأخرين، متوفى بعد سنة ١٠٢١ هـ / ١٦١٢ م حسب ما ورد في معجم المكاتبات الإسلامية، من مؤلفاته: «شرح التبصرة في علم الهيئة»، و«شرح الشمائل النبوية والخصائل المصطفوية لابن الترمذي»، و«شرح هداية الحكمة للأبهري في المنطق»، و«شرح حكمة العين».

(٤) راجع: **شرح حكمة العين مع حاشية الجرجاني**؛ ميرك شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري، ص٣٣.

(٥) **علي القوشجي** (ت ٨٧٩هـ / ١٤٧٤م) هو علاء الدين علي بن محمد القوشجي، عالم مسلم في الرياضيات والفلك والمنطق والكلام، وُلد في سمرقند وتلقّى العلم على يد قاضي زاده الرومي ونصير الدين الطوسي. انتقل إلى إسطنبول في عهد السلطان محمد الفاتح، فدرّس في المدرسة الفاتحية وشارك في تطوير التعليم والبحث العلمي هناك، من أبرز مؤلفاته: «شرح التجريد في علم الكلام»، و«التحفة الشاهية في الهيئة»، و«الرسالة الفتحية». راجع: **الأعلام**، الزركلي (٥/ ٩).

(٦) راجع: **شرح تجريد العقائد**، علي القوشجي (١/ ٤٢٣ – ٤٢٨).

(٧) أي: الماهية من حيث هي.

(٨) أي: الموجود.

(٩) **شرح تجريد العقائد**، علي القوشجي (١/ ٣٧١-٣٧٢).

الماهية عن مسألة الأعيان الثابتة، واتضح أن الخلاف بين الحكماء والصوفية ليس لفظيًا، بل مبنيٌّ على أصلٍ وجودي ومعرفي دقيق.

٣. الاعتراض على القائلين بعدم مجعولية الأعيان الثابتة أو الماهيات، ومناقشة أجوبتهم:

لم يَسلَم رأي الحكماء القائلين بعدمِ مجعولية الماهيات – أو الأعيان الثابتة بمعناها الصوفي الفلسفي – من النقد والاعتراض، إذ وُجِّه إليهم اعتراضٌ قويٌّ من جهة النظر العقلي والبرهان الوجودي.

فقد قيل: إنَّ هذا القول يستلزم استغناء الممكن عن المؤثِّر، وهو أمرٌ باطل في بدائه العقول؛ إذ لو كانت الماهية ثابتةً بنفسها غير مجعولة، لزم أن تكون متقوِّمة بذاتها، قائمة بنفسها، لا تفتقر في ثبوتها إلى فاعلٍ أو جاعل، وحينئذٍ تكون موجودةً بذاتها، بل واجبةَ الوجود؛ لأن ما كان ثابتًا لنفسه بلا علَّةٍ توجِده، فهو واجبٌ في ذاته غير مفتقر إلى غيره، وبهذا يلزم من قولهم أن تكون الماهيات – وهي جملة الممكنات – واجبة الوجود، وهذا تناقض ظاهر، إذ الممكن لا يكون واجبًا، والماهية الممكنة لا تستغني عن علَّةٍ تفيدها الوجود[١].

ويترتَّب على هذا القول أيضًا أن إرادة الله تعالى وقدرته لا تشمل الماهيات، إذ تصبح خارجةً عن سلطان القدرة الإلهية، لا يتعلَّق بها الخلق ولا الإبداع، ولا تدخل في حيِّز الإرادة الأزلية، ومن ثمَّ يلزم أن الله تعالى لا يتدخَّل في أفعال عباده خيرِها وشرِّها، ولا يقدر على التأثير فيها؛ لأن الماهية – بحسب زعمهم – ليست مجعولة في أصلها، وهذا يناقض ما ثبت بنصوص الوحي من شمول الإرادة والقدرة الإلهية لكل ما سواه سبحانه، حيث قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال جل شأنه: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٨٤﴾ [البقرة: ٢٨٤].

فخلاصة الاعتراض أنَّ هذا القول يُفضي إلى حصر خالقيَّة الله تعالى في منح الوجود، دون أن تمتدّ إلى نفس الماهيات، وهو معنى يُصادِم أصول الإيمان بعموم القدرة والتدبير الإلهي[٢].

جواب الحكماء عن هذا الاعتراض:

ردَّ الحكماء هذا الإشكال بالاستناد إلى قول الشيخ الرئيس ابن سينا: «ليس المراد أنَّ الله جعل المشمشَ مشمشًا، بل جعله موجودًا»، وبيَّنوا أنَّ مقصوده لا نفيُ التأثير الإلهي، بل نفي تعدُّد الجعل، أي نفي أن يكون هناك جعلان مستقلّان:

- جعلٌ أولٌ للماهية من حيث هي هي،
- وجعلٌ ثانٍ لإيجادها في الخارج.

---

(١) نجد هذا الاعتراض، والجواب عنه، عند السيِّد الشريف. راجع: **شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري**، الشريف علي بن محمد الجرجاني، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٢٥هـ = ١٩٠٧م (٣/ ٤٢–٤٣).

(٢) راجع: **موقف البشر تحت سلطان القدر**، مصطفى صبري أفندي التوقادي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٥٢هـ، ص ٢٧٨–٢٨٠.

فهم يرون أن الجعل الإلهي واحدٌ، متعلّقٌ بإخراج الماهية من الإمكان إلى الوجود، لا بجعلها ماهيةً في ذاتها؛ إذ كونها «هي هي» أمرٌ تصوّريٌّ لا يتعلّق به الجعل، بل هو مفروض في العقل قبل التعلُّق بالفعل الإلهي[١].

وقد لخَّص هذا المعنى الكلنبوي[٢] بقوله: «مراد الشيخ هو أنَّ متعلَّق الجعل هو الوجود، لا أنفس الماهيات، وأنها . بعد جعلها موجودة في الخارج أو في الذهن . لا تحتاج إلى جعلٍ يجعلها متَّصفةً بنفس الماهيات وأجزائها؛ بل هي بجعلٍ واحدٍ تصير موجودةً ومتَّصفةً بالماهية وأجزائها»[٣].

وهذا القول يوضِّح أن الجعل الإلهي كافٍ في إيجاد الشيء بوجوده وهُويَّته معًا، دون الحاجة إلى جَعْلٍ آخر يتعلَّق بالماهية من حيث ذاتها.

تأويل نصِّ الحكماء عند الطوسي[٤]:

ومع أن نصير الدين الطوسي كان من القائلين بمجعولية الماهية . كما سيأتي . إلا أنه أوَّل كلام ابن سينا ومن تبعه تأويلًا حسنًا، دفعًا لما أُورد عليهم من إشكال، فقال: «لم يقولوا إنَّ الماهيات غير مبدَعة، بل قالوا: إذا فُرضت ماهية، فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية»[٥].

أي أن نفي المجعولية لا يعني أنها غير مخلوقة أو غير حادثة، بل المقصود أن ماهيتها من حيث هي، بعد فرضها في الذهن، لا تحتاج إلى جعلٍ آخر لتصير تلك الماهية بعينها.

تحقيق الجرجاني:

أما الجرجاني فقد دقَّق المسألة وحرَّرها، فبيَّن أن المجعول حقيقةً هو الوجود الخاصُّ، أي هوية الموجود، لا أصل الماهية في ذاتها، ومن ثمَّ لا يلزم من نفي الجعل عن الماهية

---

(١) راجع: المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٢) **الكلنبوي:** هو إسماعيل بن مصطفى بن محمود، المعروف بأبي الفتح الكلنبوي الرومي، ويُلقَّب بشيخ زاده (ت: ١٢٠٥هـ / ١٧٩١م)، كان قاضيًا عثمانيًّا حنفيًّا، وعالمًا بارزًا في الرياضيات والمنطق، يُنسب إلى بلدة كلنبة من ولاية آيدين التركية، وتوفي في تَسالْيَة (من أعمال يَني شهر) أثناء تولّيه القضاء فيها، من مؤلفاته: «دقائق البيان في قبلة البلدان» في فقه الحنفية، و«البرهان» وهي رسالة في المنطق، و«حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية»، و«رسالة في آداب البحث والمناظرة»، و«كلنبوي على التهذيب». راجع: **الأعلام**، الزركلي (١/ ٣٢٧).

(٣) **رسالة الإمكان مفتاح باب الموجهات**، إسماعيل الكلنبوي، عناية وتعليق: أمين مصطفى سوالمة، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام، الطبعة: الأولى، ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م، ص٦٦.

(٤) **الطوسي:** هو نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧هـ/١٢٠١م – ٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، عالم فارسي موسوعي وفيلسوف شيعي، يُعد من كبار علماء الإسلام في الفلك والرياضيات والمنطق والفلسفة، وُلِد في طوس بخراسان، وكان إسماعيليًّا ثم انتقل إلى المذهب الاثني عشري، وتولى إدارة مرصد مراغة الذي أسّسه المغول فكان مركزًا علميًّا بارزًا، ألَّف الطوسي بالعربية والفارسية، وتأثرت أوروبا بترجمات كتبه، ومن أشهر مؤلفاته: «شكل القطاع» في المثلثات الكروية، و«التذكرة النصيرية» في الفلك، و«زيج الإيلخاني»، و«تجريد العقائد» في علم الكلام، و«تحرير المناظر» في البصريات. راجع: **الأعلام**، الزركلي (٧/ ٣٠).

(٥) **تلخيص المحصل المعروف بـ«نقد المحصل»**، نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨٥م، ص٨٤.

نفيُ التأثير الإلهي بالكلِّية، ولا القول باستغناء الممكن عن علَّته؛ لأن الماهية لا تخرج إلى الفعل إلا بالوجود، والوجودُ هو المجعول ابتداءً[١].

بيان الدواني[٢]:

وأكَّد جلال الدين الدواني هذا المعنى، فقال: إن قولهم «الماهيات غير مجعولة» لا يُراد به أنها ليست بذواتها أثرًا للفاعل، فذلك باطل لا يقول به عاقل؛ إذ كل ما سواه تعالى أثرٌ له، ولكن المراد أن كون الإنسان إنسانًا، والحصان حصانًا، لا يحتاج إلى جاعلٍ بعد أن تحقَّقت ذاته وخرجت إلى الوجود؛ لأن التعيُّن بالماهية من لوازم الذات بعد صدورها عن علَّتها[٣].

فخلاصة جواب القائلين بعدم المجعولية: أن القول بعدم مجعولية الماهية لا يُقصَد به نفي الخالقيَّة أو نفي التعلُّق الإلهي، وإنما يُقصَد به تنزيه الفعل الإلهي عن التعدُّد في الجعل؛ إذ الجعل عندهم واحدٌ، متعلِّق بإيجاد الشيء وجودًا، والماهية إنما تُدرَك عقلًا تبعًا لذلك الوجود، لا قبله، ولا على سبيل الاستقلال.

٤. الفرق بين فهم ابن عربي ومن تبعه، وفهم الحكماء لمسألة عدم مجعولية الأعيان أو الماهيات:

قبل الانتهاء من مسلة بيان رأي القائلين بعدم مجعولية الأعيان الثابتة أو الماهية، فمن المهم التنبيه إلى وجود فارق جوهري بين طرح ابن عربي وأتباعه لمسألة عدم مجعولية الأعيان الثابتة، وبين ما قرره الحكماء من عدم مجعولية الماهية، فعلى الرغم من الاتفاق الظاهري في نفي الجعل عن الماهيات، إلا أن الخلفية الفلسفية والغاية الميتافيزيقية لكل فريق تختلف اختلافًا عميقًا.

أ. موقف الحكماء (الفلاسفة والمتكلمين التابعين لهم): يرى الحكماء أنَّ الماهية من حيث هي هي لا تدخل تحت الجعل؛ وذلك لأن الجعل متعلِّق بالوجود لا بالماهيات، فحدوث الشيء أو إيجاده إنما يقع في جانب الوجود، أما الماهية فهي اعتبار ذهني لا تحتاج إلى جعل مستقل، وعندما يقولون: «الماهية غير مجعولة»، فمرادهم أنَّ جعل الشيء موجودًا يغني عن جعل ماهيته؛ لأن ماهيته ثابتة في حد ذاتها بمجرد تصوُّرها، ولا تحتاج إلى إعادة جعل أو تأسيس من جديد.

ب . موقف ابن عربي وأصحاب التصوف الفلسفي: أما عند ابن عربي، فنفي الجعل عن الأعيان الثابتة لا يعود إلى مجرد التفريق بين الوجود والماهية كما عند الحكماء، بل يعود إلى أساس ميتافيزيقي أعمق، وهو أن هذه الأعيان ليست ماهيات قائمة بذاتها، ولا

---

(١) راجع: **شرح المواقف**، الجرجاني (٣/ ٤٢-٤٣).

(٢) **الدواني:** هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي (٨٣٠-٩١٨هـ / ١٤٢٧-١٥١٢م): عالم وفيلسوف فارسي، كان فقيهًا شافعيًّا، ومتكلمًا، ومفسرًا، وقاضيًا في بلاد فارس، وُلِد في قرية دَوان من نواحي كازرون، وأقام في شيراز حيث تولَّى القضاء، واشتهر بعلمه في الفلسفة والمنطق والتصوف، وتُوفي وقد جاوز الثمانين، ودُفن قرب مسقط رأسه، من مؤلفاته: «شرح العقائد العضدية»، و«شرح هياكل النور للسهروردي»، و«حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام»، و«حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي»، ورسالة في إثبات الواجب التي تناول فيها قضايا فلسفية وكلامية متعددة. راجع: **الأعلام**، الزركلي (٦/ ٣٢).

(٣) **الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد**، جلال الدين الدواني الصديقي، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٢٦هـ، ص ٧.

وجودًا مستقلًا في الخارج أو في الذهن؛ بل هي تعينات علمية للحق تعالى، قائمة في الحضرة الإلهية قيامًا ذاتيًا، فالأعيان عنده لا توصف بوجود منفصل عن الله، ولا حتى بوجود عقلي مستقل؛ بل حقيقتها أنها «عين الحق» تظهر بتجلياته.

ويرتبط هذا بفكرة «التجلّي الأقدس» أو الفيض الأول، الذي هو تجلٍّ ذاتي للحق تعالى في مرتبة العلم، ومن هذا التجلّي ظهرت الأعيان الثابتة واستعداداتها الأزلية، قبل نزولها إلى مراتب الوجود، فعدم مجعوليتها عند ابن عربي يعني أنها ليست مخلوقة خلقًا منفصلًا، بل ثابتة بثبوت علم الله بذاته.

وخلاصة الفارق بين المدرستين:

- **الحكماء:** نفي الجعل عن الماهية لأجل قاعدة: «الجعل للوجود لا للماهية»، فالماهية مفهومة بذاتها.
- **ابن عربي:** نفي الجعل عن الأعيان لأنها تعينات علمية إلهية، لا تقبل استقلالًا عن الذات الإلهية، بل هي من مقتضيات التجلي الذاتي للحق.

وهكذا، فإن وحدة المصطلح (عدم المجعولية) لا تعني وحدة المعنى، فكل فريق ينطلق من أفق فكري مختلف: **الحكماء من منطق المفهوم والوجود، وابن عربي من حضرة الحق وتجلي الأسماء.**

وبهذا يظهر أن المسألة وإن بدت مشتركة في ظاهرها، إلا أنها متباينة في حقيقتها ومعناها.

ثانيًا: رأي القائلين بمجعولية الأعيان الثابتة (الماهيات):

ذهب فريق من المتكلمين، وفي مقدمتهم نصير الدين الطوسي في كتابه: «التجريد»، وشارحه أبو الثناء الأصفهاني[١]، وكذلك شمس الدين السمرقندي[٢]، والتفتازاني[٣]، ثم من المتأخرين مير داماد[٤]، إلى القول بأنَّ الماهيات الممكنة . التي تعادل الأعيان الثابتة عند أهل التصوف الفلسفي . هي مجعولة، سواء كانت ماهيات بسيطة أو مركبة.

وينطلق هؤلاء من أصلٍ كليّ مفاده أنَّ كل ممكن محتاج إلى فاعل، باعتبار أن الإمكان ذاته هو موجب الافتقار والاحتياج، وهذا الإمكان وصف ملازم للماهية من حيث هي هي، سواء كانت بسيطة أو مركبة، وعليه فكما أن الوجود الممكن يحتاج إلى مؤثر

---

(١) راجع: **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد**، أبو الثناء الأصفهاني، تحقيق: أشرف آلطاش، ومحمد علي قوجا، وصالح كون آيدن، ومحمد يتيم، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، استانبول، الطبعة: الأولى، ١٤٤٢هـ = ٢٠٢٠م (٢/ ٢٥٩)؛ **شرح تجريد العقائد مع حاشية الدواني**، علاء الدين علي القوشجي، **تجريد العقائد** لنصير الدين الطوسي، **الحاشية** لجلال الدين الدواني، تصحيح وتعليق: محمد حسين زُرّاعي رضائي، انتشارات رائد، قم، إيران (١/ ٣٧١- ٣٧٢)، (١/ ٤٢٤).

(٢) **الصحائف الإلهية**، شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م، ص١٠٥.

(٣) راجع: **شرح المقاصد**، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م (١/ ٤٢٧- ٤٢٨).

(٤) **رسالة الإيقاظات في خلق الأعمال**، مير محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني الإسترابادي، تحقيق: حامد ناجي إصفهاني، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة إيران، طهران، الطبعة: الأولى، ١٣٩١هـ ص١٦- ١٧.

يخرجه من العدم، كذلك نفس الماهية الممكنة تحتاج إلى مَن يُعينها ويفرض لها حدَّها وخصوصيتها، وهذا يقتضي أن تكون الماهية نفسها مجعولة ومحتاجة لجعلٍ وتأثيرٍ من الفاعل، وليست ثابتة بذاتها كما يقول الحكماء.

كما انقسم هذا الاتجاه إلى فريقين فرعيين؛ إذ رأى بعضهم أن الماهية المركبة وحدها هي المجعولة، بخلاف البسيطة، بحجة أن البسائط لا تحتاج في حدِّها إلى مؤثر، فهي مجرد معانٍ عقلية لا يطرأ عليها التركيب، ومن ثم لا يُتصور احتياجها إلى الفاعل، وقد استندوا في ذلك إلى مثال الإنسان: فكون الإنسان إنسانًا، أي تحقق حقيقته النوعية، لا يتوقف على وجود الفاعل؛ إذ لو كان ذلك بالفاعل لزم أن تزول ماهية الإنسان بزوال الفاعل، وهذا محال[١]، فالبسائط ـ عندهم ـ ثابتة بمجرد تصورها، لا بجعلٍ يُضاف إليها.

أما القائلون بعموم المجعولية، فاعترضوا بأن الإمكان قائم في البسيط والمركب على حدٍّ سواء، وما دام الإمكان علةً للاحتياج، كان كلٌّ منهما محتاجًا إلى الفاعل، وبالتالي مجعولًا[٢].

يتبيَّن من هذا الخلاف أن مسألة المجعولية ليست فرعًا بسيطًا في مباحث الماهية، بل هي متصلة اتصالًا وثيقًا بمعايير الاحتياج والغِنى، وبالفارق الدقيق بين ما يُعقل في الذهن وما يُتحقق في الخارج، وهي تمهِّد للنظر في مبحث القضاء والقدر، كما توفِّر أساسًا لفهم الجدل اللاحق حول الأعيان الثابتة في التصوف الفلسفي.

ثالثًا: الوجهة التحقيقية في مسألة مجعولية الماهية (الأعيان الثابتة):

سعى طائفة من المحققين إلى التوفيق بين الطرفين المتنازعين في مسألة مجعولية الماهيات؛ أي بين من يقول: إن الماهيات مجعولة، ومن ينفي عنها ذلك، وفي مقدمة هؤلاء الشريف الجرجاني، الذي تناول القضية بعمق، واعتبر أن الخلاف في حقيقته نزاع لفظي أو متعلق بالاعتبار، لا بالتناقض الذاتي.

١. تحقيق الجرجاني: التفريق بين ذات الماهية واتصافها بالوجود: بيَّن الجرجاني أن القول بعدم مجعولية الماهية بمعنى أن الشيء لا يحتاج إلى جاعل ليجعله هو هو، كلام صحيح لا إشكال فيه؛ إذ لا يُتصوَّر أن يحتاج السواد إلى فاعلٍ يجعله سوادًا، أو أن يحتاج الإنسان إلى جاعل يجعله إنسانًا من حيث الحدّ الذاتي، وهذا هو لبُّ قول الحكماء: إن الماهيات غير مجعولة في حدِّ ذاتها[٣].

لكن الجرجاني أكدَّ في الوقت نفسه أن الماهية الممكنة ـ بمجرد ارتباطها بالوجود ـ لا بد أن تكون مجعولة؛ إذ إن الإمكان هو علة الاحتياج، وهو وصف يشمل البسيط والمركب على السواء، وعليه: ليست الماهية مجعولة من حيث هي ماهية، وإنما هي

---

(١) راجع: **المواقف في علم الكلام**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ص٦٢؛ و**شرح المقاصد**، التفتازاني (١/ ٤٢٧- ٤٢٨)؛ **شرح المواقف**، الجرجاني (٣/ ٤٠- ٤٥)؛ **حاشية التجريد**، الجرجاني (٢/ ٢٥٩- ٢٦٠)؛ **شرح تجريد العقائد**، علي القوشجي (١/ ٤٢٣- ٤٢٤).

(٢) راجع: **شرح المقاصد**، التفتازاني (١/ ٤٢٧- ٤٢٨)، (١/ ٤٣٠- ٤٣١)؛ **شرح المواقف**، الجرجاني (٣/ ٤٠- ٤٣)؛ **حاشية التجريد**، الجرجاني (٢/ ٢٥٩- ٢٦٠)؛ **شرح تجريد العقائد**، علي القوشجي (١/ ٤٢٤).

(٣) **حاشية التجريد**، الجرجاني (٢/ ٢٥٩).

مجعولة من حيث اتصافها بالوجود وتحقيقها في الخارج، وهذا يوافق مذهب المتكلمين القائلين بعموم المجعولية[١].

كما رأى الجرجاني وجهًا للقول بالتفصيل أيضًا؛ أي لتخصيص الجعل بالمركَّبات دون البسائط، ولكن مع فهمٍ دقيق:

- فالمركبات تحتاج إلى جاعلٍ يجمع أجزائها ويؤلف بينها، فيصح فيها ـ بهذا الاعتبار ـ نوع من المجعولية حتى قبل اتصافها بالوجود.
- أما البسائط، فليس فيها تركيب ليُتصور فيها هذا الجعل الأولي.

ومع ذلك، يشترك البسيط والمركب معًا في المجعولية من جهة الوجود والتحقق الخارجي[٢].

وبهذا التحقيق، يرتفع التعارض: فالحكماء نافوا الجعل عن الماهية من حيث هي، والمتكلمون أثبتوا الجعل لها من حيث التحقق والوجود، والمفصِّلون أصابوا من حيث بنوا على اعتبار التركيب.

٣. رأي الدواني: توضيح مجال الجعل ونفي الاشتباه: أما جلال الدين الدواني، فقد أوضح أن العلة ليست علةً لماهية الشيء من جهة تعريفه الذاتي، بل لوصفٍ يلحقه، كتحققه ووجوده، فقولنا: الماهية مجعولة لا يعني أن الفاعل جعل الإنسان إنسانًا، أو جعل السواد سوادًا؛ فهذا ممتنع.

بل المعنى: أن الماهية ـ من حيث حقيقة وجودها وتحقّقها ـ أثرٌ للفاعل، فهي محتاجة إليه من حيث الوجود، لا من حيث التعريف الذاتي.

فالإنسان إنسانٌ بالماهية، ولكن وجود الإنسان في الخارج موقوف على العلة، وليس مجرد تصور ماهيته في الذهن[٣].

كما نبَّه الدواني إلى أن الماهيات، وإن بدت معقولة بذواتها، فهي في الحقيقة صادرة عن العلة صدورًا حقيقيًا، وليست أزلية بنفسها؛ وهذا يوافق موقف الإشراقيين أكثر من المشائين[٤].

٤. تنظيم الحلبي للمسألة: تقسيم أنواع الجعل: ومن العلماء الذين أفادوا من تحقيقات جلال الدين الدواني في مسألة الجعل ومسؤولية الموجودات الممكنة: إبراهيم الحلبي المداري، إذ سعى إلى تحرير محلِّ النزاع بين الفرق، مبيّنًا أنَّ الاختلاف بين المتكلِّمين القائلين بالجعل، وبين الحكماء والصوفية النافين له، إنما وقع بسبب عدم التنبُّه لاختلاف معنى الجعل وتعدّد دلالاته، وأنهم – في الحقيقة – لم يتكلموا جميعًا عن محلّ واحد.

وقد قرّر الحلبي أنَّ لفظ «الجعل» يُستعمل على أنحاء متعددة، تنقسم إجمالًا إلى قسمين رئيسين:

أ. الجعل البسيط: وهو ما يتعدَّى إلى مفعولٍ واحد، فيكون معناه الإيجاد المحض أو الإحداث من العدم، مثل قولنا: «جعل الله العالم» أي أوجده.

---

(١) المصدر السابق، الموضع نفسه (٢/ ٢٥٩).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٢٥٩–٢٦٠).
(٣) راجع: **الزوراء والتعليقات عليه**، جلال الدين الدواني، ص ٦–٧.
(٤) راجع: المصدر السابق، ص٧.

ب. الجعل المركَّب: وهو ما يتعدَّى إلى مفعولين، وينقسم بدوره إلى نوعين:

. النوع الأول: الجعل المفيد، وهو ما يصحُّ فيه الحمل بين المفعولين، مثل: «جعل اللهُ الإنسانَ موجودًا»، أي نقل الشيء من العدم إلى الوجود.

. النوع الثاني: الجعل غير المفيد، وهو ما لا يفيد حكمًا جديدًا، مثل: «جعل اللهُ الإنسانَ إنسانًا»، إذ لا يتضمَّن هذا إلا تقرير ما هو ثابت بالذات[١].

وبناءً على هذا التفصيل: المتكلِّمون المثبتون للجعل على الإطلاق إنما يقصدون به الجعل البسيط والجعل المركَّب المفيد، أي إثبات الإيجاد والإحداث من قِبل الله تعالى.

الحكماء وفلاسفة الصوفية النافون للجعل لا ينكرون هذا المعنى، وإنما ينفون الجعل غير المفيد، أي تحصيل الحاصل أو تبديل الحقيقة بذاتها، وهو أمرٌ محال.

أمَّا الرأي الثالث التفصيلي، وهو القائل بأن الماهيات المركَّبة مجعولة دون البسائط، فقد رفضه الحلبي، واعتبره بلا وجه معتبر.

وانتهى الحلبي إلى أنَّ الماهيات مجعولة لا محالة، لأنّه لا يُتصوَّر أن تكون ممكناتٍ حادثةً من غير صدورٍ عن علّةٍ مُفِيضة، وإلا للزم أن تكون قائمة بذواتها بلا مُحدِث، وهو باطل.

وعلى هذا الأساس:

- الماهيات ثابتة في علم الله تعالى أزلًا، إذ لا يُعقل الجهل بها.
- لكنها متأخِّرة عن ذاته تعالى بالإمكان الذاتي، لا بالزمان ولا بالدهر، أي أنها مفتقرة إليه في أصل ثبوتها العلمي، وإن لم تكن مخلوقة في الخارج بعد[٢].

وبذلك يتَّضح أن تحقيق الحلبي جاء ليُزيل الإشكال في مسألة الجعل والماهية، رابطًا بين التحقيق الكلامي والفلسفي، ومقرِّرًا أن الخلاف لفظي في جوهره، لا حقيقي في نفس الأمر.

٥. تحرير محل النزاع في مجعولية الماهيات عند الإيجي: تناول عضد الدين الإيجي مسألة مجعوليَّة الماهيات بتحقيق دقيق قصد به تحديد موضع الخلاف الحقيقي بين المدارس الكلاميَّة والفلسفيَّة، مبينًا أنّ كثيرًا من الإشكالات ناشئٌ عن اختلاف في المفاهيم والمصطلحات، لا عن تعارضٍ في الأصول.

ويرى الإيجي أنَّ أصل المسألة انبثق عندما قسَّم الحكماء الوجود إلى:

- وجودٍ ذهنيّ،
- ووجودٍ خارجيّ،

ثم قرَّروا أنَّ الماهية الممكنة قابلةٌ لكليهما، بل قابلةٌ أيضًا لرفع الوجودين عنها، وبناءً على ذلك، رأوا أنَّ ما يلحق الماهية من اعتبارات ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

ما يلحق الماهية من حيث هي هي، أي مع قطع النظر عن وجودها في الخارج أو في الذهن، مثل: الزوجيَّة للأربعة، فهذا لازم للماهية في ذاتها.

ما يلحق الهوية أو الوجود الخارجي لا الماهية لذاتها، مثل: الحدوث والتناهي للجسم، فهذه صفات تتبع وجود الشيء في الخارج لا ذاته الماهوية.

---

(١) راجع: **اللمعة**، إبراهيم الحلبي، ص٢٥ (ظ).

(٢) راجع: **اللمعة**، إبراهيم الحلبي، ص٢٥ (ظ) – ٢٦ (و).

ما يلحق الماهية باعتبار وجودها الذهنيّ، مثل: الكلية، الجزئية، الذاتية، العرضية، وهي أوصاف لا تطابق الخارج، بل تتقرَّر في الذهن وحده.

وانطلاقًا من هذا التحليل، بيَّن الإيجي أن اختلاف الأقوال في مجعوليَّة الماهيات إنما هو اختلافٌ في المقصود بالمجعولية لا في أصل الاحتياج، وذلك كما يلي:

- النافون لمجعوليَّة الماهيات – من الحكماء والصوفية – قصدوا أن المجعولية لا تتعلَّق بالماهية من حيث هي ماهية، بل بالهوية الوجودية الخارجية؛ أي أن الجعل من عوارض الوجود، لا من عوارض نفس الماهية في حدِّ ذاتها، ومعنى الجعل عندهم هو: الاحتياج إلى الفاعل في الإفاضة الوجودية.
- القائلون بمجعوليَّة الماهيات مطلقًا، أرادوا أن للماهية نوعًا من التعلَّق بالجعل في الجملة، إذ لا يقولُ عاقلٌ إن الماهية الممكنة تستغني في تحققها الخارجي عن الفاعل، فهم لا يقصدون أنَّ الماهية بذاتها حادثة، بل إن تحققها في الخارج لا يكون إلا بالجعل.
- القائلون بتفصيل: الماهيات المركَّبة مجعولة دون البسائط، ذهبوا إلى أنَّ الماهية المركَّبة محتاجة في ذاتها إلى غيرها – أي إلى أجزائها – فمجعوليتها من باب الاحتياج الذاتي، لا من باب الإيجاد الوجودي؛ لذا جعلوا المجعولية وصفًا للماهية من حيث تركيبها[١].

وقد وافق التفتازاني هذا التقرير[٢]، لكن لم يرضه الشريف الجرجاني، فناقشه بقوله: إن هذا التحديد لا يختص بمسألة المجعولية؛ لأن البحث في لواحق الماهية – هل هي من لوازم الذات أو من لوازم الوجود – هو بحثٌ يجري في كثير من المسائل، فلا معنى لتخصيصه بهذه القضية، ثم بيَّن:

أنَّ المجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل أمرٌ لازم للماهية الممكنة مطلقًا، سواء في الوجود الخارجي أو الذهني؛ إذ لا يُتصور إمكان بلا احتياج.

وإن فسَّرنا المجعولية بأنها الاحتياج في الوجود الخارجي خاصة، فالكلام صحيح، لكن التقييد لا حاجة إليه[٣].

٦. تحرير محل النزاع في مجعولية الماهيات عند السيالكوتي: وجاء بحث السيالكوتي ليُحكم تحرير محل الخلاف، فقال:

بعد الاتفاق على أن الماهية الممكنة لا تكون موجودة إلا بالفاعل، اختلفوا في السؤال الآتي:

هل الماهية – في حدِّ ذاتها وبقطع النظر عن الوجود والعدم – أثرٌ للفاعل؟

فمن قال: نعم، جعل الماهيات أنفسها مجعولةً، والوجود أمرًا انتزاعيًّا تابعًا لها، وهذا رأي الأشاعرة والإشراقيين القائلين بعينيَّة الوجود.

ومن قال: لا، جعل التأثير في اتصاف الماهية بالوجود فقط، لا في ذات الماهية، وهذا رأي جمهور المتكلمين والحكماء القائلين بزيادة الوجود على الماهية[٤].

---

(١) راجع: **المواقف**، الإيجي، ص٦٢– ٦٣، و**شرح المواقف**، الجرجاني (٣/ ٤٥–٥٠)؛ **حاشية التجريد**، الجرجاني (٢/ ٢٦٠–٢٦١).

(٢) **شرح المقاصد**، التفتازاني (١/ ٤٣٢).

(٣) **شرح المواقف**، الجرجاني (١/ ٥٠–٥١).

(٤) **حاشية السيالكوتي على شرح المواقف** (٣/ ٤٠).

وهكذا قرر السيالكوتي أنَّ النزاع لفظي في حقيقته، إذ يرجع إلى تفسير معنى «المجعولية»:

- أهي جعل الماهية نفسها؟
- أم جعل اتصافها بالوجود؟

فالمتكلِّمون ذهبوا إلى القولِ بمجعوليَّة الماهية، بناءً على مذهبهم في عينيَّة الوجود، فاعتبروا أن الماهيات نفسها أثرٌ للفاعل، وأن الوجود مجرد أمرٍ انتزاعي، فيكون أثر الفاعل هو نفس الماهية، كالإنسانية مثلًا.

أمَّا الحكماء وفلاسفة الصوفية فذهبوا إلى عدم مجعوليَّة الماهية، لمذهبهم في زيادة الوجود على الماهية، فقالوا: إن الماهيات ثابتة في أنفسها، وإن تأثير الفاعل إنما هو في اتصاف الماهية بالوجود، أي جعل الإنسانية موجودة(١).

٧. ترجيح المدرسة الصوفية عند جركس زاده: وقد نقل جركس شيخي زاده (ت. ١٣١٩هـ/١٩٠١م) لأقوالِ العلماء في مجعوليَّة الماهية، وسرد كذلك تحقيقَ السيالكوتي الذي أوردناه آنفًا، لكنه – لميوله الصوفية المنتسبة إلى المدرسة الأكبرية – رجَّح القول بعدم مجعوليَّة الماهيات مطلقًا؛ لأن الماهيات ثابتة في علم الله تعالى أزلًا، متميِّزة فيه على ما هي عليه، فالجعل لا يتعلَّق بها، ولو قيل إنها مجعولة في العلم، للزم أن يكون علم الله بلا معلوم في الأزل، وأن يحتاج في تعيّن العلم إلى الجعل، وهذا محال(٢).

وبذلك يتبيَّن من مجموع الآراء في مسألة مجعوليَّة الأعيان الثابتة أو الماهيات، أنَّ الخلاف لم يكن خلافًا لفظيًّا محضًا، ولا جدلًا صوريًّا في العبارة فحسب، بل هو اختلافٌ عميق الجذور، يرتبط بتصوُّر كل فريق لحقيقة الوجود والعلاقة بين الذات الإلهيَّة والعالَم؛ فالقائلون بعدم المجعوليَّة، سواء من أهل التصوُّف الفلسفي أو من الحكماء، انطلقوا من رؤية تجعل الأعيان أو الماهيات حقائق سابقة في العلم الإلهي، لا مدخليَّة للجعل فيها من حيث هي، بل يقع الجعل عندهم على الوجود أو التجلي في الخارج، بينما رأى المتكلِّمون ومن وافقهم من المحقِّقين أنَّ الإمكان الذاتي يستلزم افتقار الماهية إلى الجاعل، وأنَّ الاحتياج أصلٌ ملازم لكل ممكن من حيث تحقُّقه أو وجوده.

وقد سعى المحقِّقون من أمثال الجرجاني والدواني والحلبي وغيرهم إلى الجمع بين هذه المسالك، فبيَّنوا أنَّ الجعل له جهاتٌ واعتبارات، وأنَّه لا بُدَّ من التمييز بين جعل الذات وجعل الوجود، وبين الماهية من حيث هي، وبينها من حيث اتّصافها بالوجود، وظهر من خلال هذه التحقيقات أنَّ كثيرًا من مواضع النزاع ترجع إلى اختلاف الاصطلاح أو التفاوت في تحديد محل البحث، لا إلى تناقضٍ تام في الأصول، فالحكماء عندما نفوا المجعولية إنَّما أرادوا نفي جعل الماهية ماهية، لا نفي الحاجة المطلقة إلى الفاعل، كما أنَّ المتكلّمين حين أثبتوا المجعولية، قصدوا بها الافتقار إلى الإيجاد، لا إلى تكوين الماهية في ذاتها.

وهكذا اتَّضح أن القول بعدم مجعوليَّة الأعيان أو الماهيات عند أهل التصوُّف خصوصًا، مبنيٌّ على رؤية وجوديَّة تجعل الأعيان ظلًا للعلم الإلهي، واعتبارًا من اعتبارات

---

(١) المصدر السابق (٣/ ٥٣).

(٢) **رسالة في مجعولية الماهية**، جركس شيخي زاده، ص١٨– ١٩؛ نقلًا عن: **نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد**، منذر شيخ حسن، ص١٦٢.

الذات، بينما يقوم مذهب المتكلِّمين على مبدأ الحدوث والإمكان والافتقار الذاتي إلى موجِد.

وإذا كان هذا التمايز في الرؤى حول مجعولية الأعيان قد أثَّر في بناء المفاهيم الوجودية عند كل مدرسة، فإنَّ أثره الأكبر يظهر في ميدانٍ آخر أدقّ وأعمق، هو ميدان القضاء والقدر، ومسألة الاستعدادات، وحدود حرّية الإنسان وإرادته؛ إذ إنَّ القول بثبوت الأعيان في العلم الإلهي قبل التجلّي أو الوجود الخارجي، يفضي إلى تصورٍ مخصوص لمقام القضاء، ويجعل القدر مرتبطًا بأعيانٍ ثابتة ذات استعدادات سابقة، أمَّا القول بأنَّ الماهيات مجعولة ومحدثة بتمامها، فيحمل على قراءة مختلفة لمقام الإرادة، ومسؤولية العبد واختياره.

ومن هنا، فإنَّ البحث في المطلب الثاني: أثر القول بعدم مجعوليَّة الأعيان في فهم القضاء والقدر، وعلاقته بنظرية الاستعدادات وحرية الإنسان وإرادته، سيكون استكمالًا طبيعيًّا لما تقدَّم، حيث ننتقل من الجانب التصوري الماهوي إلى أثره المباشر في مسائل الإيمان والقدر ومسؤولية الإنسان في نظام الوجود.

المطلب الثاني: أثر القول بعدم مجعولية الأعيان في فهم القضاء والقدر، وعلاقته بنظرية الاستعدادات وحرية الإنسان وإرادته:

ذهب بعض الدارسين لفكر ابن عربي إلى القول بأنَّ نظرية الأعيان الثابتة تؤدي حتمًا إلى فلسفة الجبر، وأنَّ نظام الوجود عنده قائم على الجبر الكلي الشامل، ومن أبرز من تبنَّى هذا الرأي سعيد شبلي في كتابه «الإنسان والحرية عند محي الدين بن عربي»، حيث ساق نصوصًا عديدة لابن عربي ليؤكد أنّه يُقِرّ بالجبر، وربط بين هذا الجبر وبين فكرة الرحمة الإلهية الشاملة التي تشمل حتى أهل النار، فبرأيه: إنَّ آخر ما يحتجُّ به العبد أمام الحقِّ يوم القيامة هو دعوى الجبر، وهذا ما يوجب الرحمة العامة لكل المخلوقات، ومثل هذا الطرح يُظهر ابن عربي – في رأيهم – متشبِّعًا بفكرة الجبر الكوني المطلق(١).

غير أنَّ هذه المسألة بالغة الدقة، ولا يمكن الفصل فيها دون الوقوف على حقيقة مفاهيم القضاء والقدر عند فلاسفة الصوفية، وكيف تتصل بنظرية الأعيان الثابتة واستعداداتها.

أولًا: حقيقة القضاء والقدر عند فلاسفة الصوفية:

يعرِّف فلاسفة الصوفية القضاء بأنَّه حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه، بحسب ما تقرَّر لها في العلم الإلهي، أمَّا القدر فهو تعيين ما يحدث لتلك الأشياء على وفق ما هي عليه في عينها الثابتة، في وقتٍ مخصوص ومجالٍ معيَّن(٢)، وبعبارة أخرى: القضاء هو الحكم الإلهي الكلي، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم بحسب ما تقتضيه الأعيان الثابتة واستعداداتها(٣).

---

(١) راجع: **نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي**، سعيد الشبلي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٢٢٥– ٢٢٦.

(٢) راجع: **فصوص الحكم**، ابن عربي، والتعليقات عليه: أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، د.ت (٢/ ١٦٥–١٦٦).

(٣) راجع: **فصوص الحكم**، ابن عربي (١/ ١٣١)؛ **وشرح فصوص الحكم**، داود القيصري (٢/ ١١٩–١٢١).

ومن هنا يتَّضح ارتباط القضاء والقدر عند ابن عربي بنظرية الأعيان؛ إذ إنَّ الشيء لا يقع عنده لكونه حادثًا فجائيًّا، بل لكونه مجلى لما ثَبَت له في الأزل من حقيقة واستعداد.

وإذا قارنَّا هذا بتصور المدارس الكلامية، ظهر اختلاف الأسس:

. **عند الأشاعرة:** القضاء هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه، أمَّا القدر فهو وقوع تلك الأشياء على تقدير مخصوص(١).

. **عند الماتريدية:** القضاء هو الخلق والتكوين، أمَّا القدر فهو التقدير وجعل الشيء على ما هو عليه(٢).

(وبذلك ينعكس مفهوم القضاء والقدر بين المدرستين: فالقضاء عند الأشاعرة هو القدر عند الماتريدية، والعكس بالعكس).

. **عند الحكماء:** القضاء هو وجود الأشياء مجتمعة في العلم الإلهي على سبيل الإجمال، أمَّا القدر فهو تفصيل تلك الموجودات في عالم الشهادة بعد تحقق شروطها(٣).

إذن، بينما يربط المتكلِّمون القضاء والقدر بالإرادة الإلهية والخلق المباشر، فإنَّ فلاسفة الصوفية يربطونهما بالأعيان الثابتة واستعداداتها في العلم الإلهي، وهذا الفرق الجوهري هو ما سيُبنى عليه النقاش حول حرِّية الإنسان، ومسؤوليته، ومكان الجبر والاختيار في نظرية ابن عربي.

وهنا يتعيَّن الانتقال إلى تحليل أثر هذا التصور في القول بالجبر أو الحرية، وموقع العين الثابتة من المسؤولية الإنسانية، وهو ما سنناقشه في الفقرات التالية من هذا المطلب.

ثانيًا: الفعل الإنساني والقضاء والقدر:

تُعَدُّ مسألة الفعل الإنساني، وما يتعلَّق بها من حريةٍ واختيار، من أعقد المباحث التي تداخل فيها الكلامُ الإلهي والفلسفي والتصوُّفي؛ وذلك لاتصالها المباشر بأصل الإيمان بالقضاء والقدر، وبتحديد حدود مسؤولية الإنسان عن أفعاله، فالإرادة الإنسانية — بما هي قوةٌ داخلية تمكِّن صاحبها من الترجيح بين الفعل والترك، والخير والشر، والحَسَن والقبيح — تقف دائمًا أمام سؤالٍ ميتافيزيقي حاسم: كيف يكون الإنسان مختارًا، مع أن كل ما في الوجود — بما فيه أفعال العباد — جارٍ بقضاء الله وقدره؟

---

(١) راجع: **شرح المواقف**، الجرجاني (٨/ ١٨٠)؛ **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري، تحقيق: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ص٤٢٠-٤٢١؛ **حاشية التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد على تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، محمد صالح بن = =أحمد الغُرْسي، **تحفة المريد** لإبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري، **جوهرة التوحيد** لبرهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني، مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر، تركيا، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م، ص ١٧٨.

(٢) راجع: **إشارات المرام من عبارات الإمام**، كمال الدين أحمد أفندي البياضي الحنفي، حقَّق نصوصه وعلَّق عليه وضبطه: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، إستانبول، تركيا، الطبعة: الأولى، ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م، ص ٢٦٤؛ **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد**، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، المطبعة الأدبية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣١٧هـ، ص ٢٣.

(٣) راجع: **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدين الطوسي، مع محاكمات قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني، نشر البلاغة، سوق القدس، قم، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ (٣/ ٣١٧).

إن هذا الإشكال لم يكن مجرَّد جدلٍ ذهني، بل كان سبيلًا إلى تقرير العدالة الإلهية، وإثبات المسؤولية الأخلاقية، أو نفيها.

وقد تصدَّى ابن عربي لهذا السؤال بطرحٍ مختلف عن المتكلمين والحكماء، حيث لم يبدأ الجواب من تحليل مفهوم القدرة أو النظرِ في نسبة الفعل إلى العبد أو إلى الله، بل رجع إلى أعمق نقطة في بنية الوجود: الأعيان الثابتة، أو ماهيات الممكنات في العلم الإلهي[١]، فرأى أن ميول العباد، واتجاه إراداتهم نحو الخير أو الشر، إنما تصدر عن مقتضى هذه الأعيان واستعداداتها الأصلية، لا عن إكراه خارجي أو حتمية مفروضة عليهم، وهنا يظهر أثر القول بعدم مجعولية الأعيان: فإذا كانت الماهيات — كما يرى ابن عربي — غير مجعولة ولا مخلوقة، بل هي ثوابت علمية في الحضرة الإلهية، فإن ما يصدر عنها في مجالي الإرادة والفعل لا يكون داخلًا تحت الجبر، بل ناشئًا عن مقتضى الاستعداد الخاص بكل عين.

ويشرح ابن عربي العلاقة بين الماهيات والقضاء والقدر بشرحٍ دقيق، يبتدئ من تعريف القضاء نفسه، فالقضاء عنده هو: الحكم الكلي على الأشياءِ بحسب ما تقتضيه أعيانها الثابتة، وهذا الحكم يستلزم علمًا سابقًا بالمحكوم فيه؛ إذ لا حكم بدون علم، ولا علم إلا بما هو ثابت في العلم، ومن هنا قرَّر أن العلم الإلهي تابع للمعلوم؛ أي إن علم الله لا ينشئ الماهيات، بل يكشف عن حقائقها كما هي في أنفسها، وهذه الأعيان ليست مخلوقة بإيجاد، ولا مستفادة من جعل، بل هي صورٌ علمية للأسماء الإلهية، تعبِّر عن مقتضياتها في عالم الإمكان.

وأما القدر، فهو عنده تفصيلُ ذلك الحكم الكلي، وتنزيلُه في مواطن الوجود الجزئي، فهو تعلُّق الحكم الأزلي بكل عينٍ بحسب زمنها الخاص، وسببها الخاص، وموقعها الخاص في سلسلة الوجود، فالقدر هو التوقيت، بينما القضاء هو التعيين العام، ومن هنا قال بأن القضاء والعلم والإرادة والمشيئة تتبع القدر، والقدر يتبع المعلوم، وبذلك يُنفى الجبر من أصله؛ لأن مجرى التقدير إنما يجري على وفق ما تقتضيه الأعيان، لا على وفق إرادةٍ منفصلة تفرض عليها ما لا تحتمله، من هذا المنطلق، كان حكمُ القضاء على الأشياء صادرًا عنها لا مفروضًا عليها؛ لأن حكم الله على الأشياء يكون على حدِّ علمه بها، وعلمُه تابعٌ لحقائقها، وهذا هو ما أسماه ابن عربي سر القدر؛ أي: أن الإرادة الإلهية لا تتعلَّق بما لا يعلمه العلم، والعلم لا يحكم إلا بما أعطاه المعلوم، فلا موضع للجبر أصلًا[٢].

---

(١) يرى ابنُ عَرَبي أنَّ للعلمِ الإلهيّ اعتبارين متمايزين، **أولًا:** من حيث عدمُ مغايرته للذات الإلهية؛ أي في المرتبة الأحديَّة، يكون العلْمُ عينَ الذاتِ المطلقة، لا انفصالَ فيه بين العالِم والمعلوم والعلم، إذ الجميعُ واحدٌ في تلك المرتبة، ولا يُنظر إلى العلم من جهة تعلّقه بشيءٍ خارجٍ عن الذات. **ثانيًا:** من حيث مغايرتُه للذات؛ أي في المرتبة الواحديَّة، حيث يتوجَّه العلمُ إلى معلومٍ يتعلَّق به، والمعلوم هنا يشمل الذات الإلهية وأسماءها وصفاتها والأعيان الثابتة. ويكون العلمُ بهذا الاعتبار تابعًا للمعلوم، أي لما تُفيضه الذاتُ من أسمائها وصفاتها، ولما تُبديه الأعيانُ من استعداداتها وقابلياتها في عالم الوجود. راجع: **شرح فصوص الحكم**، داود القَيصري (٤٢/١)، (١٢٠/٢).

(٢) راجع: **فصوص الحكم**، ابن عربي (٨٢/١–٨٣)؛ **الفتوحات المكية**، ابن عربي (١٣١/١–١٣٢)؛ **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١١٩/٢–١٢١)؛ **شرح فصوص الحكم**، صائن الدين علي بن محمد التركة، تحقيق = =وتعليق: محمد بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة: الأولى،

ويُعلِّق جلبي أفندي . أحد شُرّاح فصوص الحكم . مفسِّرًا قول ابن عربي: «ما حكم القضاء على الأشياء بالكفر والعصيان إلا بها، أي بما هي عليه في عينها؛ فما قُدِّر الكفر للعبيد إلا باقتضاء أعينهم الثابتة، فلا جبر أصلًا لا من الله صرفًا ولا متوسطًا...»، فلو كان التقدير صادرًا من الإرادة الإلهية من غير نظرٍ إلى الاستعداد الذاتي للعبد، للزم القول بالجبر، ولسقطت الحجة؛ أمَّا وقد كان التقدير مبنيًّا على مطابقة الاستعداد، فقد تمَّت لله الحجة البالغة، كما قال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩][١].

وهنا يظهر الفرق بين الجبر والحكمة، فالمشيئة الإلهية — عند الصوفية — لا تتعلَّق بنفي الاختيار ولا بنقض القدرة البشرية، بل تتعلَّق بتحقيق مقتضى الحكمة في ترتيب الآثار على أسبابها، وقد صرَّح بهاء الدين زاده بذلك في رسالة القضاء والقدر، حين قال: «اقتضت الحكمة أن يتبع قدرُه وإرادتُه لما يقتضيه كل شيء بحسب استعداده...»[٢]، فلو وُزعت المواهب والقوى على الخلق توزيعًا متساويًا لا يراعي الفضل والقصور، لكان ذلك مناقضًا للعدل، لأن العدالة إنما تكون برعاية كلّ استعداد وحقّ، لا بتسوية غير المتساويين.

ومحصِّل المعنى – كما قرَّره القيصري – أن الحكم الإلهي في القضاء والقدر إنما يجري على مقتضى حقائق الأعيان الثابتة وماهيَّاتها، فالحاكم في حقيقته تابعٌ لما تقتضيه تلك الذوات من أحوال واستعدادات؛ إذ إن الأعيان هي أصول المسائل التي يقع فيها الحكم، وبناءً على ذلك: لا يصدر القضاء والقدر إلا وفق ما تستلزمه ذوات الأعيان وما انطوت عليه من قابلية واستعداد، لا على سبيل الترجيح الاعتباطي أو الجبر المحض[٣].

وقد لخَّص مصطفى صبري موقف ابن عربي بدقة، فقال: إن أفعال العباد وإن كانت مخلوقة لله من حيث الوجود، إلا أن تعلُّق الخلق لا يتناول خصوصيات الأفعال، بل يتبع إرادتهم الجزئية، وهذه الإرادة الجزئية نفسها تابعة لاستعداداتهم الذاتية غير المخلوقة، فبذلك تبرأ الأفعال من أن تكون تحت جبر الله تعالى، ويكون مناط الثواب والعقاب هو الاستحقاق الذاتي للعبد[٤].

وبهذا الأساس تبنَّى كثير من شُرَّاح المدرسة الأكبرية – كمؤيَّد الدين الجَندي[٥]، وداود القيصري[٦]، وصائن الدين تَركة[٧]، وبهاء الدين زاده[٨]، وبالي أفندي[١]، وأيضًا

١٣٧٨هـ.ش (١/٣٤٥–٣٤٦)، (١/٥٤٦–٥٤٨)؛ **شرح فصوص الحكم**، بالي أفندي، ص ٢٣٥–٢٣٦. **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، لأبي العلاء العفيفي، ص٢١٨– ٢١٩.

(١) نقلًا عن: **شرح فصوص الحكم** لبالي أفندي، ص ٢٣٦.

(٢) **رسالة في إثبات الواجب والتوحيد**، بهاء الدين زاده، ص ١٧٠.

(٣) راجع: **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (٢/١٢٢).

(٤) راجع: **موقف البشر تحت سلطان القدر** لمصطفى صبري، ص ٢٦٧–٢٦٨.

(٥) راجع: **شرح فصوص الحكم**، مؤيَّد الدين الجندي، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسهٔ چاپ وانتشارات دانشگاه مشهد، إيران، الطبعة: الأولى، ١٣٦١هـ.ش، ص ٤٨٣–٤٨٤.

(٦) راجع: **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (٢/١١٩–١٢٢).

(٧) راجع: **شرح فصوص الحكم**، صائن الدين تركة (١/٥٤٦–٥٤٨).

(٨) راجع: **رسالة القضاء والقدر**، بهاء الدين زاده، ص ١٢٨–١٢٩؛ **رسالة في إثبات الواجب والتوحيد**، بهاء الدين زاده، ص ١٧٠–١٧١.

إبراهيم الكوراني الكردي[٢]، وشهاب الدين الآلوسي[٣] – هذا التصوُّر في تفسير القدر؛ فاختلاف أقدار العباد ومنازلهم لا يرجع إلى محض المشيئة، بل إلى اختلاف الاستعدادات في أعيانهم؛ ولهذا قال جركس زاده: «القدر هو تفصيلُ ما في القضاء، بتخصيص إيجاد الأعيان بأوقاتٍ وأزمانٍ تقتضي استعداداتُها الوقوعَ فيها، وتعليقُ كلِّ حالٍ من أحوالها بزمنٍ معينٍ وسببٍ مخصوص تابعٌ للقضاء، الذي هو الحكم الكلِّي على أعيان الموجودات بأحوالٍ جاريةٍ وأحكام طارئة عليها من الأزل إلى الأبد، وهو تابع لعلمه تعالى بالمعلومات على وجهٍ تكون هي في حدِّ ذاتها على ذلك الوجه، فيمتنع أن يظهر عينٌ من الأعيان إلا على حسب ما يقتضيه استعدادُه، وهذا هو سرُّ القدر»[٤].

فالنتيجة النهائية: إن القضاء والقدر عند ابن عربي ومن تابعه لا يلغيان الحرية، بل يؤسِّسان لها؛ إذ ليس ثمة جبر من خارج الذات، بل إن كل نفسٍ تُحدّد موضعها في الوجود بما هي عليه في عين ثبوتها، ومن هنا يتضح أن القول بعدم مجعولية الأعيان ليس مجرد مسألة نظرية، بل هو الأساس الذي بنى عليه ابن عربي دفاعه عن حرية الإنسان، ومسؤوليته أمام خالقه.

وهكذا يفتح هذا التصوُّر الطريق للانتقال إلى بحثٍ أدق وأخطر، وهو أثر هذا الموقف في فهم نظرية الاستعدادات، وعلاقتها بمسألة القضاء والقدر، وحدود حرية الإنسان وإرادته.

ثالثًا: إشكالية الجبر والاختيار في ضوء نظرية الاستعدادات والأعيان الثابتة:

إنَّ من أعقد ما يثيره مذهب ابن عربي ومن تابعه من فلاسفة الصوفية في الأعيان الثابتة ونظرية الاستعدادات هو ما يتفرع عنه من إشكالٍ فلسفيٍّ ولاهوتيٍّ دقيق، يتعلق بعلاقة الإنسان بالقضاء والقدر، وحدود الحرية والمسؤولية في عالمٍ تحكمه – بحسب الرؤية الصوفية الفلسفية – سنن الوجود الأزلي، وقد نالت هذه النظرية حظًّا وافرًا من النقد والاعتراض؛ إذ رأى كثير من الباحثين أن القول بأعيان ثابتة أزلية تتمتع باستعدادات لا تقبل التبدُّل، يفضي بالضرورة إلى القول بالجبر الكوني الشامل، وينزع عن الفعل الإنساني كل إمكانية حقيقية للاختيار.

لقد وجَّه المعترضون سهامهم إلى صلب نظرية ابن عربي، مؤكدين أن ما أراد به المتصوفة نفي الجبر وإثبات المسؤولية، قد انقلب عليهم حُجَّة، فصار الجبرُ لازمًا، والمسؤولية مجرَّد صورة شكلية لا حقيقة لها؛ ولذلك يرى هؤلاء أن كل ما في الوجود –

---

(١) راجع: **شرح فصوص الحكم**، بالي أفندي، ص ٢٣٥–٢٣٦؛ **رسالة القضاء والقدر**، بالي أفندي، ص ٦٩؛

(٢) راجع: **مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد** [مخطوط]، برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني، Harvard University – The Houghton Library, MS Arab٢٥١.، رقم ١٢ ظ – ١٣ و.

(٣) راجع: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي، تحقيق: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م (٨/٣٨٦–٣٨٨)، (٨/٤٩٠–٤٩١).

(٤) **رسالة في مجعولية الماهية**، جركس شيخي زاده، ص ٢١. نقلًا عن: **نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد**، منذر شيخ حسن، ص١٦٤.

وفق منظور ابن عربي – خاضع لحتميةٍ وجوديةٍ صارمة، لا تترك مجالًا للحرية إلا على نحوٍ موهوم[١].

ومن أبرز هؤلاء النقاد أبو العلا العفيفي، الذي ذهب إلى أن مقولة ابن عربي: «إن علم الله بنا تابعٌ لما تعطيه أعياننا الثابتة من الاستعداد والأحوال»، وإن كانت تُوهم إثبات المسؤولية من حيث الصورة، فإنها تُنهي كل معنى حقيقي للحرية؛ إذ كيف يُتصور اختيار في عالمٍ لا يقع فيه شيء إلا على وفق ما قُدِّر له في عينه الثابتة، وبما وافق علم الله الأزلي؟ فإذا كانت الإرادة الإلهية لا تتعلق إلا بما علمته الأعيان، فما جدوى القول بإرادة الإنسان؟ وما قيمة التكليف إذا كان كل ما يصدر عن المكلَّف صادرًا أولًا عن استعداده الثابت الذي لا يقبل التغير؟[٢].

ويتعاظم هذا الاعتراض حين يربط النقَّاد بين الأعيان الثابتة وبين مقام الفيض الأقدس عند ابن عربي؛ إذ يرى هؤلاء أن الأعيان ليست مجرد معقولات ممكنة، بل هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، فهي – من هذا الوجه – مندرجة تحت الوجود الحق، بل هي عينه عند بعض شراح مذهبه، فإذا كانت الأعيان أزلية، واستعداداتها لا تنفك عنها، فما يظهر في الوجود من معاصٍ أو طاعات، إنما هو ظهور لما هو كائن في تلك الأعيان منذ الأزل، فلا تغيير ولا تحوُّل، ولا تبديل لما علمه الله وظهر في الوجود[٣].

ولم يقف النقد عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى النصوص المنقولة عن ابن عربي نفسه، إذ يُستشهد بما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ۝٢٩﴾ [ق: ٢٩]، حيث قال إن الله لم يقدر على العباد شيئًا ثم طالبهم بما لا يطيقون، وإنما عاملهم على ما أعطوه من ذواتهم، فما ظلمهم الله، «فإن كان ظلمٌ فهم الظالمون»، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۝٣٣﴾ [النحل: ٣٣][٤].

وهذا الكلام – وإن بدا في ظاهره نافيًا للجبر –[٥] فإنه يفتح بابًا أعظم للجبر؛ إذ مادام العبد لا يظهر منه إلا ما اقتضته عينه الثابتة، فإن كل ما يصدر عنه حتميٌّ غير قابل للاختيار.

ومن هنا، يؤكد سعيد الشبلي أن فلسفة ابن عربي – من حيث لوازمها – لا تُفضي إلا إلى الجبر التام، وذلك انطلاقًا من تعريفه نفسه للقضاء بأنه «حكم الله في الأشياء أن تكون كذا وكذا، على النحو الذي قُدِّر لها أن تكون عليه»، أي على ما هي عليه في عينها الثابتة، وبناءً على ذلك تصبح مشيئة الحق ليست سوى عين الأشياء، حيث يصرح قائلًا: «وما شاء الحق إلا ما هو الأمرُ عليه في نفسه، فمشيئةُ الحقِّ في الأمور عينُ ما

---

(١) راجع: **التعليقات على فصوص الحكم**، أبو العلاء العفيفي (٢/ ١٥٨)، (٢/ ١٦٣).
(٢) راجع: **مقدمة فصوص الحكم**، ابن عربي (١/ ٣٩)؛ **التعليقات على فصوص الحكم**، أبو العلاء العفيفي (٢/ ١٥٨).
(٣) راجع: **مقدمة فصوص الحكم** لابن عربي (١/ ٤٠).
(٤) راجع: **فصوص الحكم**، ابن عربي (١/ ١٣٠-١٣١).
(٥) راجع: **شرح فصوص الحكم**، بالي أفندي، ص ٢٣٤.

هي الأمورُ عليه»[١]، فإذا كانت المشيئة الإلهية عين الواقع، والواقع عين الممكن المتحقق، لم يبقَ للإنسان إلا أن يكون مظهرًا مجبرًا، لا فاعلًا مختارًا[٢].

ويزداد وضوح النزعة الجبرية في مذهب ابن عربي عند تتبُّع كلماته في الفتوحات المكية، حيث يعمد إلى نفي أساس الحرية من جذوره الفلسفية، وهو الإمكان، يقول: «فإن قالوا: إن الإمكانَ جعلَنا أن نقولَ ما نقول، قلنا: الإمكانُ حكمٌ وهْميٌّ لا معقول، لا في الله ولا في المسمَّى ممكنًا؛ فإنه لا يُعقَل أبدًا هذا المسمَّى ممكنًا إلا مُرجَّحًا، وحالةُ الاختيار لا تُعقَل إلا ولا ترجيح، وهذا غيرُ واقعٍ، فهو غيرُ واقعٍ عقلًا؛ لكن يقعُ وَهمًا، والوهمُ حكمٌ عدميٌّ، فما ثَمَّ إلا واجبٌ بذاته، أو واجبٌ به، فمشيئةُ الحقِّ في الأشياء واحدة»[٣].

هذه العبارة من ابن عربي تقوّض مفهوم الإمكان الذي بنى عليه المتكلمون إثبات القدرة والاختيار، إذ يصرّح أن الإمكان ليس إلا حكمًا وَهميًّا لا حظَّ له في العقل ولا في الوجود؛ فالشيء عنده لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا مرجَّحًا، وما كان مرجَّحًا كان ضروريًّا، وما كان ضروريًّا خرج عن دائرة الاختيار، وبهذا يعيد ابن عربي عالم الممكنات إلى دائرة الضرورة، فلا يبقى في الوجود إلا:

- واجبٌ بذاته: وهو الحق تعالى،
- أو واجبٌ به: وهو الممكن الذي ظهر على وفق ما اقتضته عينه الثابتة.

ومن هنا صارت مشيئة الحق – في مذهبه – واحدة لا تتعدد بتعدد الأفعال؛ لأنها ليست أمرًا زائدًا على حقيقة الأشياء، بل هي عين ما عليه الأشياء في ذواتها[٤].

وفي موضع آخر، حين يُسأل: «أين خزائنُ المِنَن؟»، يجيب: في الاختيار المتوهَّم المنسوب إليه[٥] وإليك[٦]؛ فأنت مجبورٌ في اختيارك، فأين الاختيار؟! وليس بمجبورٍ وأمرُه واحد، فأين الاختيار؟! ولو شاء الله ما شاء»[٧].

وهذه العبارة، على ما فيها من تركيبٍ صوفي، تدل على حقيقة واحدة، وهي أن ما يُسميه الناس اختيارًا ليس سوى وهمٍ قائم في النفس؛ فالإنسان يتوهم الاختيار، بينما هو في صميم وجوده مجبورٌ في اختياره، والعبارة: «وليس بمجبورٍ وأمرُه واحد» لا تنفي الجبر، بل تريد القول إن نسبة الجبر إلى الله لا تصح؛ لأنه الفاعل الحق، والجبر لا يكون إلا في حق مَنْ له إرادة تقابل إرادة غيره، والحق لا ينازعه في إرادته أحد، فليس مجبَرًا ولا مختارًا، إنما هو واجبٌ واحدُ الفعل.

ويأتي ابن عربي بتصريح لا يدع شكًّا في مذهبه، فيقول: «فأفعالُ العبادِ خلقٌ لله، والعبدُ محلٌّ لذلك الخلق»[٨]؛ فهو ينزع الفعل عن العبد من أصله، فلا عاصي ولا مطيع على الحقيقة، وإنما الأمر كله لله، ويزيد توكيدًا بقوله: «والأصل في العالم قبولُ الأمر

---

(١) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٦/٩٣).
(٢) راجع: **نظرية الإنسان والحرية**، سعيد الشبلي، ص ٢٢٥-٢٢٦.
(٣) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٦/ ٩٢).
(٤) راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٦/ ٩٢-٩٣).
(٥) أي: إلى الله.
(٦) أي: إلى العبد.
(٧) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ١١٢).
(٨) المصدر السابق (٥/ ٣٧٦).

الإلهي في التكوين، والعصيانُ أمرٌ عارضٌ عرضَ له نسبيٌّ، وفي الحقيقة ما عصى اللهَ أحدٌ، ولا أطاعه؛ بل الأمرُ كلُّه لله، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]»[١].

فالعالم عنده لا يتحرك بمعاندة أو مخالفة، بل يتلقى الفيض الإلهي كما يتلقى القالبُ ما يُسكب فيه، دون أن يكون له من ذاته أثرٌ أو فعل.

ومن هنا، يجعل ابن عربي الجبر علمًا، بل هو عنده أرفع معارف الوجود، وآخر ما تُقدِّمه الخليقة من معاذير أمام الخالق؛ إذ لا يبقى للمخلوق – إذا أدرك سر الجبر – إلا الانكسار والتسليم، يقول: «ورأيتُ علمَ الجبر، فرأيتُه آخرَ ما تنتهي إليه المعاذر، وهو سببُ مآلِ الخلق إلى الرحمة، فإنَّ الله يعذر خلقه بذلك فيما كان منهم، فإنهم لا يبقى منهم إلا التضرّع الطبيعي»[٢].

فالجبر في مذهبه ليس مذمومًا، بل هو عين الحكمة؛ لأنه – في زعمه – سبب الرحمة الإلهية العامة، حتى لأهل النار، الذين تتبدل عذاباتهم لَذَّاتٍ بحسب ما اقتضته أعيانهم.

وهكذا يتضح أن ابن عربي لم يجعل الجبر مجرد نتيجة عرضية لنظريته، بل جعله أصلًا ميتافيزيقيًّا؛ فالوجود كله – في تصوّره – فعلٌ واحدٌ للحق، وكل ما يُرى من اختلاف الأفعال إنما هو تلوينات ذلك الفعل الواحد، وليس للعبد من ذلك سوى الوهم، والوقوف في مظهر القبول[٣].

وقد أقرَّ جرْكَش شيخي زاده بأن القول بنظرية الأعيان الثابتة، وإن بدا في ظاهره مخرجًا من الجبر، فإنه في حقيقته لا يرفع الجبر بالمعنى الكُلِّي، بل يُثبت قدرًا من الاضطرار الملازم للعبد بحكم استعداده الأزلي، ويُوضِّح أن المقصود من هذا القول ليس إقرار حرية تامة للإنسان، بل إزالة ما قد يُتوهم من نسبة الظلم إلى الله تعالى، وفي ذلك يقول: إن العبد «مجبورٌ لاستعداده الأزلي»؛ إذ لا يمكن بحالٍ نفي الجبر من أصله وإثبات اختيار محض لا شائبة فيه، لأن مقتضيات الاستعدادات الأزلية لا تنفك عن نوع من الإلزام، وإنما الغاية من هذا القول تنزيه الحق سبحانه عن الجبر الجائر، بردِّ أسباب الجبر إلى ذات العبد وماهيته الأصلية، لا إلى فعل الله ابتداءً[٤].

ويبدو أن شيخي زاده قد استلهم هذا الفهم من بهاء الدين زاده، إذ نجد في شرحه على الفقه الأكبر نصًّا مطابقًا لذلك، يقول فيه: «لا مطمعَ في رفعِ الجبر الكلِّي، وإثباتِ الاختيار المحض الخالص، فإنَّ اقتضاءات الاستعدادات لا يَخلو عن الجبر؛ لكن المقصود رفعُ الجابرية الموهمة للظلم عن الحقّ تعالى بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية، مع أن الله ما قصَّر في التفضُّل عليه حسب ما يمكن... هذا غايةُ ما

---

(١) المصدر السابق (١/ ٣٧٦).
(٢) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٦/ ٨٦).
(٣) راجع: **نظرية الإنسان والحرية**، سعيد الشبلي، ص ٢٢٦.
(٤) **رسالة في مجعولية الماهية**، جركس شيخي زاده، ص ٢٢. نقلًا عن: **نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد**، منذر شيخ حسن، ص١٦٢.

يمكن للناس التحقيق فيه في أمر القدر»[١]، وبذلك يضع بهاء الدين زاده حدًّا فاصلًا بين الجبر الذي يُفضي إلى نفي العدالة الإلهية، وبين الجبر القائم على مقتضيات الذات، وهو ما يحمّل العبد — لا الحق — تبعة الفعل وحكمه.

ويحلل أبو العلا العفيفي موقف ابن عربي من مسألة الطاعة والمعصية، مبينًا أن هذين الاصطلاحين ـ عند ابن عربي ـ لا يُدركان بمعناهما الشرعي المألوف، بل من خلال ارتباطهما بمقامَي الأمر الإلهي: التكليفي والتكويني.

- فالأمر التكليفي: هو الخطاب الشرعي الذي يتوجَّه إلى العباد، فيمتثلون أو يخالفون بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة، لا على أساس حرية مطلقة أو قدرة مستقلّة.
- أما الأمر التكويني: فهو تعبير عن المشيئة الإلهية المطلقة، التي لا يتخلَّف عنها شيء في الوجود، إذ كل ما يقع من خير وشر، وطاعة ومعصية، إنما يجري بموجب هذا الأمر التكويني الذي سبق في العلم الأزلي.

وعلى هذا، فإن ظهور العبد بالطاعة أو بالمعصية ليس أمرًا طارئًا ولا قرارًا حرًّا مستقلًّا، بل هو انعكاس ضروري لطبيعته المرسومة في عينه الثابتة[٢]، فالحق تعالى لم يُقدِّر ـ في الأزل ـ الطاعة أو المعصية بوصفهما الأخلاقي، وإنما قدَّر مجرد الفعل، أما الحكم على هذا الفعل ـ هل هو طاعة أو معصية، محمود أو مذموم ـ فيأتي لاحقًا بعد ظهوره في عالم الشهادة، بحسب موافقته أو مخالفته للأمر التكليفي.

فالمشيئة الإلهية تتعلَّق بالفعل من حيث وجوده فقط، لا من حيث قيمته الأخلاقية أو حكمه الديني، وهذه القيم لا تُنسب إلى الحق تعالى، بل تُضاف إلى العبد باعتبار ظهوره في مقام التديُّن والتكليف، وهنا يتجلَّى الفارق بين القدر الذي يُنشئ الوقوع، والشرع الذي يُنشئ التقييم[٣].

ويرى أبو العلا العفيفي أن النتائج المترتبة على نظرية ابن عربي في وحدة الوجود، واعتقاده بأن العِلم تابع للمعلوم، وما يتصل بذلك من القول بـ«استعدادات الماهية»، قد قادته إلى تقرير نفي الثواب والعقاب بالمعنى الأخروي المقرّر عند أهل الشرع، فمآل الخلق ـ عنده ـ إلى النعيم المطلق، سواء أكان في صورة جنَّة أم نار؛ إذ النعيم واحد في أصله، وإن تعددت مظاهره واختلفت أسماؤه، فالتمييز بين أهل الجنة وأهل النار ليس تمييزًا في

---

(١) **القول الفصل: شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة**، بهاء الدين زاده، أوفست مكتبة الحقيقة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) يُوضِّح ابنُ عَرَبِي في الفصّ الموسوي أنَّ فرعون قد آمن عند الغرق إيمانًا صادقًا من حيث امتثاله للأمر التكويني الإلهي، إذ إنَّ عينه الثابتة في العلم الإلهي اقتضت هذا الموقف، فكان ما صدر عنه من أفعالٍ مطابقًا لما تقتضيه حقيقته الوجودية في ذلك المقام. غير أنّه ـ في المقابل ـ خالف الأمرَ التكليفيَّ الشرعي الذي نهى عن الشرك وأوجب التوحيد، فكان جمعُه بين الطاعة التكوينية والمعصية التكليفية تجلّيًا لاختلاف مرتبتَي الأمرين في نظر ابن عربي؛ فالتكويني لا يُعصى، والتكليفي قد يُخالف بحسب ما تقتضيه حقائق الأعيان واستعداداتها. راجع: **فصوص الحكم**، ابن عربي (١/ ٢٠١، ٢١١-٢١٢)؛ وأيضًا: **التعليقات على فصوص الحكم** لأبي العلاء العفيفي (٢/ ٣١٣)؛ **والأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، لأبي العلاء العفيفي، ص ٢١٩.

(٣) راجع: **مقدمة فصوص الحكم** لابن عربي، ج ١، ص ٤١؛ **والأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، لأبي العلاء العفيفي، ص ٢١٨-٢١٩.

جوهر السعادة أو طبيعة الجزاء، بل هو تباين في درجات المعرفة وإدراك الوحدة الذاتية، ومن ثم تفاوت في اللذة الوجودية، ويستند ابن عربي في ذلك إلى عموم الرحمة الإلهية التي شملت كل موجود، وحكمت الوجود بأسره من غير استثناء[١].

غير أن هذا التصور لم يَسلم من النقد، فقد تصدَّى له مصطفى صبري، فبيَّن أن البناء على «استعدادات الماهية» لإثبات الجبر أو الوحدة، يُفضي إلى لوازم باطلة شرعًا وعقلًا، وأورد جملة من الاعتراضات المحكمة:

أ. إن تعليق أفعال العباد على استعداداتهم الأزليَّة يُخالف صريح القرآن، الذي علَّق الهداية والضلال على مشيئة الله تعالى وحده، كما في قوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ١٤٩﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فالمشيئة الإلهية هي مناط الحكم، لا الاستعداد السابق.

ب. إن مقصود القائلين بالاستعداد كان ـ في الأصل ـ تنزيه الله تعالى عن الجبر المنسوب إليه، غير أنهم ـ من حيث لا يشعرون ـ نقلوا الجبر من دائرة الإرادة الإلهية إلى سلطان الماهية والطبيعة، فجعلوا الإنسان أسيرًا لكينونته، لا لمولاه، وذلك أشد وطأةً وأبعد عن مفهوم العدل الإلهي.

ج. إن القول بأن الماهيات غير مجعولة، وأن أفعال العباد تابعة لها ضرورة، يفضي إلى إخراج الخير والشر عن إرادة الله وقدرته، وكأن ما يجري في ملكه ليس صادرًا عن مشيئته، وهو ما لا يجوز في حق الربوبية.

د. إن العبارة المشهورة عند الحكماء: «الماهيات غير مجعولة» لا تعني استقلالها بالوجود أو قدمها، بل المقصود أن جعل الوجود يستلزم تحقق الماهية، فهي مجعولة بجعلٍ واحد، لا بجعلين: أحدهما للماهية، والآخر للوجود، فلا حاجة لهذا التفصيل الذي لا دليل عليه.

هـ. أما تقسيم ابن عربي للتجلِّي الإلهي إلى تجلٍّ أقدس (الفيض الأقدس) يثبت فيه الأعيان في الحضرة العلمية، وتجلٍّ مقدَّس (الفيض المقدس)[٢] يظهر به أثرها في الوجود، فقد رأى فيه مصطفى صبري ضربًا من التحكم، لأن كل تجلٍّ ـ علميًّا كان أو خارجيًّا ـ هو فعل يتعلق بالمشيئة الإلهية، فإن قيل إن التجلِّي الأقدس غير مجعول، والتجلِّي المقدَّس

---

(١) راجع: **مقدمة فصوص الحكم** لابن عربي (١/ ٤٢)؛ **والتعليقات على فصوص الحكم** لأبي العلاء العفيفي (٢/ ١٦٤).

(٢) **الفيضُ المُقدَّس:** هو مرتبة التجليات الأسمائية التي تَظهر بها الموجودات في الخارج على وفق ما تقتضيه استعدادات الأعيان الثابتة، فهو إفاضةُ الوجود العيني على تلك الحقائق العلمية الكامنة في الفيض الأقدس، وبعبارةٍ أخرى: الفيض الأقدس هو مبدأ تعيُّن الأعيان الثابتة واستعداداتها في العلم الإلهي، أمَّا الفيض المقدس فهو مبدأ ظهور تلك الأعيان في الوجود الخارجي بما يلائمها من اللوازم والآثار، فهو تَرتُّبُ الوجود العيني على الوجود العلمي، وتجليُ الممكنات بحسب ما استعدّت له في علم الله تعالى. راجع: **التعريفات**، الجرجاني، ص١٦٩؛ **المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، عبد القادر الجزائري (٣/ ١٢٩٦).

مجعول، لزم أن تكون الاستعدادات ـ الثابتة في العلم الأزلي ـ من مجعولات الله أيضًا، فينهدم بذلك الأساس الذي تقوم عليه النظرية، وتنقلب إلى جبرٍ صريح لا مخرج منه(١).

وعلى نهجٍ قريب، يوجِّه زاهد الكوثري نقدًا لاذعًا لمسألة «عدم مجعولية الماهية»، التي بنى عليها ابن عربي نظريته في الاستعداد، ويقرر أن هذا القول لا يخلو من محذورين: فإما أن يُفهم منه قِدمُ الماهيات، فيلزم تعدد القدماء، وهو باطل، أو يُفهم أنها لا وجود لها إلا وجودًا علميًا في العلم الإلهي، وحينئذٍ يسقط مفهوم الاستعداد الذاتي، لأن الاستعداد لا يُتصور إلا بعد تحقق الوجود الخارجي لا العلمي(٢)، ثم يخلص الكوثري إلى أن القول بوحدة الوجود ـ بما يتضمنه من هذه اللوازم ـ يفضي حتمًا إلى الجبر، فكل من انتهى إليه صار جبريًّا ضرورة، وإن ادَّعى غير ذلك(٣).

وهكذا، فإن نظرية الأعيان الثابتة ـ بما حملته من محاولة للجمع بين العلم الإلهي الأزلي، وحرية الإنسان، ووحدة الوجود ـ قد فتحت بابًا واسعًا للجدل بين المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين، فهي عند أرباب الذوق كشفٌ عن الحقائق، وعند الحكماء قضيةٌ ميتافيزيقية، وعند علماء الكلام إشكالٌ يهدد مبدأ العدل والجزاء؛ لذلك لم يكن الخلاف فيها خلافَ عبارةٍ أو تفسير، بل كان مسألة تمس جوهر علاقة العبد بالحق، ومصير الخلق في نظام القَضاء والقدر، وبذلك يختم الجدل دون حسم، ويبقى القول فيها بين مَن يراها سرًّا من أسرار التوحيد، ومَن يعدُّها أصلًا لكل اضطراب في العقيدة.

تعقيب على المبحث الثاني:

إنَّ ما تقدَّم من عرضٍ وتحليلٍ لمسألة مجعولية الأعيان الثابتة يكشف عن عمق المأزق الفلسفي والعرفاني الذي واجه المتكلِّمين والحكماء والمتصوِّفة في محاولتهم الجمع بين تنزيه العلم الإلهي عن الحدوث من جهة، وإثبات صلة الممكنات بالحقِّ تعالى من جهة أخرى؛ فقد كانت هذه القضية نقطةَ التقاءٍ بين مباحث الماهية والوجود عند الفلاسفة، ومباحث القضاء والقدر عند المتكلّمين، ومباحث التجلّي والثبوت العلمي عند الصوفية.

وقد تبيَّن من خلال استقراء المواقف أنَّ المدرسة الأكبرية – وعلى رأسها ابن عربي – قد سلكت سبيل التنزيه المطلق، فجعلت الأعيان الثابتة صورًا علمية أزلية غير داخلة تحت الجعل ولا الإيجاد، حفاظًا على قِدم العلم الإلهي وتنزُّهه عن التغيُّر والحدوث، غير أن هذا الموقف – وإن بدا متماسكًا في بُعده المعرفي – يُثير إشكالًا عقديًّا دقيقًا، لما يُفهم منه من إثبات أعيانٍ أزليةٍ غير الله تعالى، وهو ما يوهم بتعدُّد قديمٍ مع الحقِّ سبحانه، وهو أمرٌ لا يقرُّه التوحيد الخالص كما قرَّره أهل السنَّة والجماعة.

---

(١) راجع: **موقف البشر تحت سلطان القدر**، مصطفى صبري، ص ٢٧٥– ٢٨٢؛ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، مصطفى صبري أفندي التوقادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م (٣/ ١٦٨– ١٧٠).

(٢) راجع: تعليقات الكوثري على: **اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد**، لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، صححه وعلق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٣٩م، ص ٣٣.

(٣) راجع: **الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار**، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٥م، ص٤– ٦، ١٣.

ومن هنا كان لا بدَّ من ضبط الاصطلاح الصوفي بما يرفع هذا الإيهام، فالثبوت الذي يذكره ابن عربي وأتباعه ليس وجودًا حقيقيًّا ولا قدمًا ذاتيًّا، بل هو ثبوتٌ علميٌّ اعتباريٌّ قائمٌ بعلم الله تعالى، لا استقلال له عنه، فهو من شؤون الذات الإلهية لا من ذواتٍ أخر، وهذا التأويل هو الذي اعتمده المحقِّقون من شُرَّاح المذهب الأكبرِي كداود القيصري والجامي؛ إذ فرَّقوا بين الثبوت العلميّ الأزلي والتحقُّق العينيّ الخارجي، فأثبتوا للأوَّل قدمًا اعتباريًّا لا حقيقيًّا، وللثاني حدوثًا وإيجادًا متعلِّقًا بالفعل الإلهي.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاويتها الفلسفية، تبيَّن أن الخلاف بين الصوفية والحكماء ليس في أصل المضمون بقدر ما هو في جهة الاعتبار؛ فالفلاسفة قالوا بعدم مجعولية الماهيات من حيث هي، لأنها معقولة سابقة على الوجود، بينما قال الصوفية بعدم مجعولية الأعيان من حيث ثبوتها العلمي في علم الله، والنتيجة في الاتجاهين واحدة، وهي أن الجعل لا يتعلَّق إلا بالوجود الخارجي، لا بالصور العقلية أو العلمية.

غير أن المبحث – في سياقه العقدي – لا يقف عند حدود النظر الميتافيزيقي، بل يتجاوز ذلك إلى أثر هذه المسألة في قضايا القضاء والقدر والاستعداد الإنساني؛ إذ ينبني على القول بثبوت الأعيان في العلم الإلهي مبدأُ استعداد الأشياء والأشخاص لما يُقدَّر لها من أفعالٍ وأحوالٍ، وهو ما سيمتدُّ إليه البحث في المباحث اللاحقة، ومن ثمَّ فإن هذا الجزء من المبحث قد وضع الأساس النظري لمسألةٍ من أعمق مسائل الميتافيزيقا الصوفية، هي العلاقة بين العلم الإلهي والخلق الإنساني، مبيّنًا أنَّ القول بمجعولية الأعيان أو عدمها ليس قضيةً لفظيةً فحسب، بل مدخلٌ ضروريٌّ لفهم بناء النظرية الصوفية في القدر والتجلِّي.

وقد تقرَّر أن الإرادة الإلهية تجري وفق نظامٍ حكيمٍ لا يُخِلُّ بالعدل ولا يُبطل حرية الإنسان، غير أن الفكر الصوفي الفلسفي سعى إلى إقامة توازنٍ دقيقٍ بين القدر الإلهي والاستعداد الإنساني، فاختيار العبد عنده ليس وليد صدفةٍ ولا جبرٍ مطلق، بل هو ثمرة استعدادٍ ذاتيّ أزليّ أودعه الله فيه على وفق علمه الأزلي به، وهذه الرؤية تمثِّل محاولةً لتجاوز ثنائيةِ الجبر والاختيار، بإرجاعها إلى نظامٍ علميّ إلهيّ محيطٍ يجعل كل فعلٍ في موضعه دون إكراهٍ ولا فوضى.

ومن هنا يتبيَّن أن نظام الاستعدادات الذي بناه أهل التصوف الفلسفي ليس تصورًا غيبيًّا محضًا، بل منظومة علّية ميتافيزيقية تُبيّن كيف تتنزَّل الإرادة الإلهية في أفعال المخلوقات عبر طبقات الثبوت والوجود، فهم يجعلون للأفعال جذورًا في مرتبة الماهيات الثابتة، وهذه الماهيات ليست مجعولة ولا حادثة بالمعنى الزماني، بل هي مظاهر علمية في العلم الإلهي، وهنا تتقاطع أنظار الحكماء والمتصوفة حول سؤالٍ جوهري: هل تلك الماهيات أو الأعيان مجعولة بجعل الجاعل، أم ثابتة بذواتها في العلم الإلهي؟

وأما عن المقابلة بين موقف الحكماء القائلين بعدم مجعولية الماهية، وربطَ ذلك بما قرَّره ابن سينا وأتباعه من أن الجعل لا يتعلَّق بالماهيات، بل بالوجود فحسب، مع إيضاح الفارق بين الماهية الفلسفية والعين الثابتة الصوفية؛ فإن وهذه المقابلة من أدقّ ما في هذا المبحث، إذ تكشف أن التشابه بين الاصطلاحين سطحيٌّ لفظيٌّ، وأن الفارق بينهما جوهريٌّ في المنطلق والغاية:

- فالحكماء ينطلقون من التحليل العقلي للمفاهيم الذهنية،
- بينما المتصوفة ينطلقون من الشهود الميتافيزيقي لتجلّيات الأسماء الإلهية.

ولهذا فـ«العين الثابتة» عند ابن عربي وأتباعه ليست «ماهية» بمعناها المنطقي، بل «نقطة تعيُّن علمي» في الحضرة الإلهية، تعبِّر عن إمكانات الأشياء في علم الله قبل تجلّيها في الخارج.

وقد أشار المبحث بحقٍّ إلى أن القول بعدم مجعولية الأعيان الثابتة كان الأساس الذي أقام عليه ابن عربي تصوره في القضاء والقدر؛ إذ جعل القدر تجلّيًا لما في العلم الإلهي من صور الأعيان واستعداداتها، لا فعلًا ابتدائيًّا بالإنشاء والإيجاد، ومن ثمَّ صار كل ما يظهر في الوجود من أفعالٍ وأحوالٍ انكشافًا لما في تلك الأعيان من القابليات، لا إحداثًا من العدم.

غير أن هذا التصور – على عمقه الميتافيزيقي – يثير إشكالًا عقديًّا وأخلاقيًّا؛ لأنه يجعل التقدير الإلهي تابعًا للعلم، والعلم تابعًا للمعلوم، فيوهم بأن ثمة ماهياتٍ أزليةً لها نوع ثبوتٍ سابقٍ على الخلق، مما يوقع في حرجٍ بين مقتضى التوحيد ومقتضى العدل، ومن هنا جاء اجتهاد المتصوفة في القول بأن الجبر عندهم جبرٌ ذاتيٌّ، لا إلهيٌّ، تنزيهًا للحقِّ عن نسبة الظلم، لكن هذا لا يرفع الإشكال تمامًا، لأن الجبر الذاتي لا يقلّ لزومًا عن الجبر الإلهي.

ومن ثمَّ يبقى مذهب ابن عربي واقعًا بين حدَّين:

- حد الجبر المطلق الذي تنفيه النصوص والعقول،
- وحد الحرية المطلقة التي تنقض معنى القدر.

أما قوله بالاستعداد الأزلي، فهو محاولةٌ فلسفيةٌ للتوفيق بين التوحيد الشامل وعدل الله، غير أنه يظل مشوبًا بمفارقةٍ منطقيةٍ وأخلاقيةٍ عميقة، إذ يجعل الماهية – وهي غير مجعولة – أصلًا للفعل الذي يُحاسَب عليه الإنسان.

وعلى هذا، فإن القول بعدم مجعولية الأعيان الثابتة ليس مسألةً نظريةً في الوجود فحسب، بل أصلٌ ميتافيزيقيٌّ تتفرع عنه قضايا الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، والاستعداد والثواب والعقاب، إنها منظومةٌ واحدةٌ تحاول أن تصوغ رؤيةً موحَّدةً للوجود والفعل، لكنها تظلُّ تُعاني دائمًا من التوتر بين مقتضى العدل ومقتضى الوحدة.

المبحث الثالث
الأعيان الثابتة ومسألة الوجود

تُعَدُّ مسألةُ الوجود من أقدم وأعمق المسائل التي شغلت الفكر الإنساني، إذ كانت محورَ تأمل الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة على السواء، لما تنطوي عليه من صلةٍ وثيقةٍ بحقيقة الكائنات ومصدرها الأول، وبالعلاقة الجامعة بين الخالق والمخلوق، وقد شكَّل البحث في الوجود والماهية، والعدم والإمكان، نقطةَ التقاءٍ بين الفلسفة والتصوف، حيث حاول كلٌّ منهما أن يقدِّم تفسيرًا لظهور الكثرة في إطار الوحدة، ولتجلِّي الحق في صور الخلق.

وفي هذا السياق برز مفهومُ الأعيان الثابتة كأحد المفاتيح التفسيرية الكبرى في الفكر الصوفي الفلسفي؛ إذ مثَّل الجسر الذي يصل بين العلم الإلهي والوجود العياني، وبين المطلق والمحدود، وبه فسَّر العارفون كيفيةَ صدور العالم عن الحق، دون أن يقتضي ذلك حلولًا أو اتحادًا، بل عن طريق تجلٍّ وتعيُّنٍ علميٍّ أزليٍّ سبق الوجود الخارجي، فالأعيان الثابتة هي النماذج الأصلية للموجودات في علم الله، وهي التي تتعيَّن بمقتضى استعدادها الأزلي لتنال حظها من الوجود بحسب قابليتها.

ومن هنا تأتي أهمية هذا المبحث؛ إذ يتناول بالدراسة والتحليل العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجود من جوانبها المتعددة:

ففي المطلب الأول: يُبحث التناسب بين الوجود والماهية وأثر هذا التفاعل في ظهور الأعيان الثابتة.

وفي المطلب الثاني: يُعرض موقع الأعيان بين المبدأ الأول والتعيُّن الوجودي باعتبارها واسطة الفيض ومجلى الأسماء الإلهية.

أمَّا المطلب الثالث: فيتناول إشكالية الوجود والعدم كما فُهمت في ضوء مفهوم الأعيان الثابتة، وبيان ما إذا كانت هذه الأعيان تمتلك وجودًا حقيقيًا أو علميًا فحسب.

ثم يختم المطلب الرابع ببحث العلاقة الفلسفية والصوفية التي تربط الأعيان الثابتة بالوجود، من حيث كونها مظهرًا لتكامل الرؤية بين النظر العقلي والذوق الصوفي.

وبذلك يُعدُّ هذا المبحث محاولة لفهم أعمق لطبيعة الوجود في الفكر الصوفي، وكيف تحوَّل مفهوم الأعيان الثابتة إلى مبدأٍ تفسيريٍّ يجمع بين العقيدة والتصوف، وبين الرؤية الفلسفية والمشاهدات القلبية، في إطار وحدةٍ متناسقةٍ تُظهر سرَّ الخلق والفيض الإلهي على أكمل وجه.

المطلب الأول: العلاقة بين الوجود والماهية في ضوء الأعيان الثابتة:

أولًا: التناسبُ الوجوديُّ بين الوجودِ والماهية:

تبدأُ دراساتُ فلاسفةِ الصوفيَّة في مسألةِ الوجودِ بتمييزِ الفارقِ الدقيقِ بين الوجودِ والماهيةِ على ضوءِ الحدودِ والصفات؛ فالماهيةُ – في نظرِ العقل – محدودةٌ بذاتِها، تُكوِّن نسقًا خاصًّا لا يتعدَّى حدَّه، بينما الوجودُ المحضُ شاملٌ لجميعِ الماهياتِ من غيرِ أن يُقيَّدَ

بجدٍّ أو رسمٍ، كما قرَّر ذلك عددٌ من الفلاسفةِ والمشايخِ الكبارِ، وفي مقدِّمتهم صدرُ المتألِّهين[١].

ومن هذا المنطلقِ تبرزُ إشكاليّةٌ دقيقةٌ تتعلّقُ بطبيعةِ العلاقةِ بين الوجودِ والماهية، أو بين الأشياءِ والأعيانِ الثابتة، على الصعيدِ المعرفيّ؛ فالتناسبُ الوجوديُّ بين الوجودِ والماهية – في التصوّرِ الصوفيّ – يُعدّ انعكاسًا للعلاقةِ القائمةِ بين الأعيانِ الثابتةِ والموجودات، ومن ثمَّ بين المبدأِ الأوَّل والفيضِ الصادرِ عنه.

وفي هذا السياقِ، تناول الصوفيَّةُ مفهومَ الحضرات باعتبارها مراتبَ وفضاءاتٍ لظهورِ الحقِّ في العالم، ويستشهدون في ذلك بأقوالِ أئمَّتِهم، ومن ذلك قولُ ابنِ عربي في الإنسان: «إنه الحضرة الجامعة الشاملة لجميع الأسماء الإلهية، جامع بحقائق الأكوان كلها»[٢].

ويُفهم من هذا القولِ أنَّ الصوفيّةَ يُفرّقون بين الحضرةِ المتَّصلةِ بالغيبِ المطلق، وبين الحضرةِ التي تتجلَّى فيها الكائناتُ والأسماءُ الإلهيةُ المتعددة؛ فحضرةُ الواحديَّةِ هي الحضرةُ الأولى المطلقةُ، الأزليَّةُ في أزلِها، التي لا يتعدَّدُ فيها شيء، وهي الوحدةُ الكاملةُ التي لا شائبةَ فيها من الكثرة، أمَّا الأزليةُ الإلهيَّةُ، فهي متعدِّدةٌ بتعدُّدِ الأسماءِ، التي لا يُحصى عددُها ولا يُحدُّ مداها[٣].

وقد قسَّم الصوفيّةُ – وعلى رأسِهم ابنُ عربي ومن تبِعَه – الحضراتِ إلى خمسِ مراتبَ كبرى، هي:

- حضرةُ الغيبِ المطلق وعالَمُها: الأعيانُ الثابتةُ في الحضرةِ العلميَّة.
- حضرةُ الغيبِ المضاف وعالَمُها: الأرواحُ الجبروتيَّة.
- حضرةُ الملكوت وعالَمُها: النفوسُ المجرّدةُ والعقول.
- حضرةُ الشهادةِ المطلقة وعالَمُها: عالَمُ الملكِ المحسوس.
- حضرةُ الإنسانِ الجامع: وهي الحضرةُ الجامعةُ للحضراتِ الأربعِ السابقة[٤].

ومن هنا يتبيَّنُ أنَّ الأعيانَ الثابتة تشغلُ مرتبةً وسطى بين الغيبِ المطلقِ والعالَمِ المحسوس، فهي تمثِّل حلقةَ الوصلِ بين المبدأِ الأوَّل والوجوداتِ الفائضةِ عنه.

وعلى الرغم من أنَّ بعضَ فلاسفةِ الصوفيَّة – كصدرِ المتألّهين – أنكروا وجودَ تطابقٍ مباشرٍ بين المبدأِ الأوَّل والماهيةِ الكليَّة[٥]، فإنَّ التصوُّرَ الصوفيَّ يؤكّد على ضرورةِ

---

(١) **صدرُ المتألّهين:** أو صدر الدين الشيرازي، هو محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي (٩٧٩هـ / ١٥٧١م – ١٠٥٠هـ / ١٦٤٠م)، فيلسوفٌ إيرانيّ بارز، ومؤسس المدرسة الفلسفية المعروفة بـ«الحكمة المتعالية» التي جمعت بين الفلسفة المشائية والإشراقية والعرفان النظري والتفسير القرآني، يُعَدّ من أعظم فلاسفة الإسلام بعد ابن سينا، ومن أكثرهم تأثيرًا في الفكر الفلسفي والصوفي المتأخر، من مؤلفاته: «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية»، و«الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية»، و«المبدأ والمعاد». راجع: **الأعلام**، الزركلي (٥/ ٣٠٣).

(٢) **مجموعة رسائل ابن عربي: كتاب: نسخة الحق**، ابن عربي، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة: الأولى ٢٠٠١م (١/ ٢٧٣).

(٣) **مجموعة رسائل ابن عربي: رسالة أسرار الذات الإلهية**، ابن عربي، ص ١٩٩ –٢٠٠.

(٤) راجع: **المعجم الصوفي**، سعاد الحكيم، ص٨٢٦– ٨٣٢.

(٥) راجع: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألهين الشيرازي، دار التراث العربي، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٩٩٠م (١/ ٤١٨–٤١٩).

وجودِ نوعٍ من التناسبِ أو المشاكلةِ الوجوديَّة بين الطرفين؛ فإن لم يكن شبهًا تامًّا، فهناك ارتباطٌ قائمٌ على أساسِ وحدةِ الوجودِ الذاتيّ الذي تتفرَّعُ عنه الأعيانُ الثابتةُ والموجوداتُ المحسوسة.

وبذلك يمكن القول: إنَّ هناك مشاكلةً وجوديَّةً نسبيةً بين المبدأِ الأوَّل وماهياتِ الممكنات؛ لأنَّ الوجوداتِ الفائضةَ وماهياتِها تعكسُ نمطًا من المحاكاةِ والتماثلِ في صورةٍ أدنى، وقد عبَّر صدرُ المتألّهين عن هذه العلاقةِ بقوله: «إن جميع الماهيات والممكنات مرآةٌ لوجودِ الحقّ تعالى، ومجالي لحقيقتِه المقدسة، لكن المحسوساتِ لكثرةِ قشورِها لا يمكن فيها حكايةُ الحق»[١].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ اتحادَ الماهياتِ المجرَّدةِ أو المفاهيمِ الكلّيةِ غيرُ متحقِّقٍ، أمَّا الماهياتُ الجزئيةُ فهي تُجسِّدُ مراتبَ الوجودِ الخاصة، ومن ثمَّ فإنَّ كثرتَها واختلافَها لا يناقضان وحدةَ المبدأِ الأوَّل، بل يُظهران تدرُّجَ مراتبِ التناسبِ الوجوديّ بين المبدأِ والفيض.

ثانيًا: سريان الوجود على الماهيات وعلاقة الأعيان الثابتة بالتناسب الوجودي:

وفقًا للمنطق العرفاني الذي استقاه الصوفية من تأملهم في طبيعة الوجود والماهية، فإن سريان الوجود وتنزلاته لا يقتصر على الوجود المحض وحده، بل يمتد أثره إلى الماهيات التي تتأثر به تأثرًا مباشرًا، فالوجود هو الأصل الذي يمنح الأشياء حقيقتها، ويضفي على الماهيات حياةً وكيانًا، إذ إن كل ماهية إنما تستمد وجودها من فيض الوجود المطلق، وتظل درجتها من الوجود بقدر قربها أو بعدها عن المبدأ الأول، ومن ثمَّ فإن تنزُّل الماهيات في مراتبها ليس أمرًا ذاتيًّا مستقلًّا، بل هو نتيجة لسريان الوجود عليها، وتبعيتها التامة له، فهي قائمة به لا بنفسها، ووجودها ظلٌّ من وجوده، وتجلي من تجلياته.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الماهيات، بوصفها أعيانًا ثابتة في العلم الإلهي، تمثل أصول الوجودات الممكنة ومجاري الفيض الإلهي إلى العالم، فهي ليست صورًا زائلة أو انعكاسات عارضة، بل حقائق علمية أزلية، تُمكِّن الممكنات من الظهور في عالم الوجود، فالأعيان الثابتة تمثل المبدأ العلمي لكل موجود، ومن خلالها يتحدد نصيبه من الوجود بحسب قابليته واستعداده؛ ولهذا فإن العلاقة بين الأعيان الثابتة والموجودات ليست علاقة انقطاع، بل علاقة تناسُب وجودي، بمعنى أن بين المبدأ الأول والعالم الممكن نوعًا من المشابهة في النسبة لا في الحقيقة، إذ يشترك الجميع في معنى الوجود على تفاوت مراتبه.

وقد عبَّر ابن عربي عن هذه الحقيقة تعبيرًا دقيقًا بقوله: «للممكنات... إن لها أعيانًا ثبوتية لا موجودة مساوقة لواجب الوجود في الأزل...»[٢].

أي أن هذه الأعيان ثابتة في علم الله تعالى قبل ظهورها في عالم الحس، فهي موجودة علمًا لا عيانًا، محفوظة في أزلها على حسب ما علم الله منها، كما يقول أيضًا: «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجودًا»[٣].

---

(١) **إيقاظ النائمين**، صدر الدين الشيرازي، تحقيق: محسن مؤيدي، طُبعت على هامش المبدأ والمعاد، الطبعة الحجرية عام ١٨٩٧م، ص٣٦.

(٢) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣ / ٤٢٩).

(٣) **فصوص الحكم**، ابن عربي (١ / ٨٣).

وفي قوله هذا إشارة إلى أن ظهور الكائنات في عالم الوجود إنما هو تجلٍّ لما كانت عليه في حال ثبوتها العلمي، فما من موجود إلا وله حقيقة ثابتة في الأزل، ويقول في موضع آخر: «هي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات»[١].

أي أن الأعيان وإن تعددت مظاهرها في العالم الخارجي، فإنها باقية على حقيقتها الثابتة في العلم الإلهي، لا يطرأ عليها تغير في أصلها، وإنما التعدد في الصور والأشكال الظاهرة فقط.

وقد فسَّر علوان النخجواني[٢] هذا الامتداد الوجودي تفسيرًا واسعًا، إذ قال: «بالجملة، العالم عبارة عن عموم الصور والآثار والظلال المنعكسة من تلك الأسماء والصفات الإلهية المستندة إلى الذات الإلهية الواحدية... وباعتبار مؤثراتها ومصادرها وأصولها ومدبراتها وعللها وفواعلها وأربابها وأسبابها، تسمى عالم اللاهوت وعالم الملكوت وعالم الجبروت وعالم الغيب وعالم الأمر وعالم الأسماء والصفات وعالم الأعيان الثابتة وعالم النفوس والأرواح وغير ذلك من العبارات والاعتبارات التي لا تعد ولا تحصى»[٣].

ويكشف هذا القول عن عمق التصور الصوفي للعلاقة بين الغيب والوجود؛ فالأعيان الثابتة تمثل حلقة الوصل بين العلم الإلهي والعالم المحسوس، وبين الإمكان الأزلي والوجود العياني، فهي مرتبة وسطى يتجلى فيها الحق بأسمائه وصفاته، وتنحدر عنها المراتب الوجودية المختلفة على وجه التدرج والتكامل.

ومن خلال هذا الفهم، يتبين أن الأعيان الثابتة هي المبدأ الذي يفسر التناسب الوجودي بين المبدأ الأول وسائر الكائنات؛ فالعالم ليس غريبًا عن أصله الإلهي، وإنما هو امتداد لتجلياته وتنوع أسمائه، بحيث تتدرج الموجودات من الأعلى إلى الأدنى، مع محافظة الجميع على وحدة الأصل، واتصال السريان الوجودي من مصدره الأول إلى أدنى مراتبه، وهكذا تتحقق وحدة الوجود من غير حلول ولا اتحاد، بل على أساس المشابهة في النسبة، والتناسب في الوجود، والتغاير في الحقيقة والمرتبة.

يتبيَّن من خلال ما سبق أن العلاقة بين الوجود والماهية – في ضوء مفهوم الأعيان الثابتة – ليست علاقةَ انفصالٍ أو تقابلٍ تامٍّ، بل هي علاقةُ تناسُبٍ وجوديٍّ دقيقٍ، تقوم على مبدأ التدرّج والتجلّي من المبدأ الأول إلى عالم الخلق، فالوجود في جوهره هو الأصل الذي يفيض على الماهيات، فيُكسبها الكينونة بحسب استعدادها الأزليّ، ويجعلها تتفاوت في مراتب الظهور تبعًا لقربها أو بعدها من مصدر الوجود المطلق، أما الأعيان الثابتة

---

(١) المصدر السابق (١ / ٧٦).

(٢) **علوان النخجواني**: نِعمةُ اللهِ بنُ محمودٍ النَّخْجَواني (تُوفي نحو ٩٢٠هـ/١٥١٤م) فقيهٌ ومتصوّفٌ أذربيجانيّ، وُلد في نخجوان، وانتقل إلى الأناضول حيث استقرّ في «آقشهر» واشتهر فيها حتى وفاته. يُعرف بلقب «الشيخ علوان». من أشهر مؤلفاته: «الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية» في التفسير الصوفي، وصفه صاحب الشقائق النعمانية بأنه كتبه دون مراجعة للتفاسير واشتمل على دقائق يعجز عنها كثير من الناس مع بلاغة عبارته، وله أيضًا «شرح كلشن راز» بالفارسية، و«هداية الإخوان» في التصوف. راجع: **الأعلام**، الزركلي (٨/ ٣٩).

(٣) **الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية**، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، دار ركابي للنشر – الغورية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م (١/ ٧).

فهي الواسطة التي تحفظ هذا التناسق بين العلم الإلهي والعالم المشهود؛ إذ تمثِّل النماذج الأصلية التي تنطوي على حقائق الأشياء قبل أن تتجلى في عالم الحس.

ومن ثم، فإن التناسب بين الوجود والماهية ليس مجرّد علاقة فكرية أو منطقية، بل هو اتصالٌ وجوديٌّ أصيلٌ قائمٌ على الارتباط بين المبدأ والمتفرّع عنه، وبين الغيب والشهادة، بما يحقّق وحدة الأصل مع تنوّع المظاهر، وبهذا الفهم غدت الأعيان الثابتة الأساسَ الذي يقوم عليه تفسير الصوفية لسرِّ الخلق والفيض الإلهي، ومفتاحَ فهم العلاقة بين الواحد والكثرة، والحقِّ والعالَم، على نحوٍ يجمع بين الدقَّة الفلسفية والذوق الصوفي العميق.

المطلب الثاني: الأعيان الثابتة بين المبدأ الأول والتعيُّن الوجودي:

لقد تبيَّنَ من المطلبِ السابقِ أنَّ مسألةَ الأعيانِ الثابتة تُعَدُّ من أعمقِ القضايا وأدقِّها في التصوُّرِ الصوفيِّ للوجود، إذ تُجسِّدُ بوضوحٍ الموقفَ الصوفي الفلسفي من العلاقةِ بين الحقِّ والعالَم، والغيبِ والشهادة، والمبدأِ الأوَّلِ وتَجلياته في مراتبِ الخلق.

والأعيانُ الثابتةُ – في نظر الصوفية – ليست مجردَ تصوّراتٍ عقليةٍ أو مفاهيمَ ذهنيةٍ تُدرَكُ بالفكرِ المجرد، بل هي حقائقُ أزليةٌ قائمةٌ في العِلمِ الإلهيِّ، تُشكِّلُ الرابطةَ الجامعةَ والفاصلةَ في الوقتِ نفسه بين الوجودِ المطلقِ والوجودِ العينيِّ، ومن خلال هذا المفهوم، يتبيَّنُ أنَّ الوجودَ في الرؤيةِ الصوفيةِ لا ينشأُ من العدمِ المحض، بل يسيرُ في تدرُّجٍ وجوديٍّ متكاملٍ، ينتقلُ من مرتبةِ العلمِ إلى مرتبةِ الشهود، ومن الثبوتِ إلى التعيُّن، ومن الإمكانِ إلى التحقُّق؛ أي من الغيبِ إلى الظهور، ومن الكلمةِ الإلهيَّةِ إلى الكيانِ المحسوس.

أولًا: الأعيان الثابتة كحلقة بين الحق والوجود:

تشكِّلُ الأعيانُ الثابتةُ مرتبةً وسطى بين الغيبِ المطلقِ والعالَمِ المحسوس؛ فهي – من ناحيةٍ أولى – تمثِّل الفيضَ الأقدس، أي تجلِّي الحقِّ لذاتِه في صورِ الأعيانِ الثابتة، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ هي المثالُ الأزليُّ الثابتُ في علمِ الله، المعدومُ في الخارج، والذي يُعَدُّ أصلَ الموجودات ومبدأَ تعيُّنها(١).

وقد أشار ابنُ عربي إلى هذا المعنى الدقيق، مبيّنًا أنَّ الأعيانَ الثابتةَ تمثِّل حلقةَ الوصلِ بين العدمِ والوجود، فهي الفضاءُ المعنويُّ الذي تتحقَّقُ فيه الكائناتُ قبل أن تتجلَّى في العالَمِ الحسِّي، وقد عبَّر عن هذه الحقيقة بقوله: «ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود ... فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه ... إن عدمها من العدم الإضافي، فإن الأشياء في حال عدمها مشهودة له يميزها بأعيانها مفصل بعضها عن بعض ما عنده فيها إجمال ... لأن الأشياء لا وجود لها في أعيانها بل لها الثبوت والذي استفادته من الحق الوجود العيني: فتفصلت للناظرين ولا نفسها ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلًا ثبوتيًا، ثم لما ظهرت في أعيانها ... فإن الإمكان ما فارقها حكمه ... فلما كان الإمكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه ... فما لها خروج

---

(١) راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ٤٦–٤٧)، حيث يتبيَّن أنَّ الثبوت أو الإمكان يُعَدُّ برزخًا فاصلًا بين الوجود والعدم.

من خزائن إمكانها وإنما الحق سبحانه فتح أبواب هذه الخزائن حتى نظرنا إليها ونظرت إلينا ونحن فيها وخارجون عنها ...»[١].

ومن خلال هذا البيان يتضح أن ابنَ عربي ومن تبعه من الصوفية يفرّقون بين الوجود في ذاته والوجود المظهَر في الخارج؛ فالأعيانُ الثابتةُ ليست موجودةً في العالم المحسوس بالمعنى العيانيّ، لكنها ثابتةٌ في العلمِ الإلهيّ، متميّزةٌ بخصائصها وصفاتها قبل أن تلبس ثوبَ الوجودِ الماديّ.

ويؤكّد ابنُ عربي هذا بقوله: «فقد ثبت كونه [الحقُّ تعالى] مخترعًا لنا بالفعل لا أنه اخترع مثالنا في نفسه الذي هو صورة علمه بنا، إذ كان وجودنا على حدِّ ما كنا في علمه ولو لم يكن كذلك لخرجنا إلى الوجود على حدِّ ما لم يعلمه، وما لا يعلمه لا يريده وما لا يريده ولا يعلمه لا يوجده، فنكون إذن موجودين بأنفسنا أو بالاتفاق... وقد دلَّ البرهان على وجودنا عن عدم[٢]، وعلى أنه علمنا وأراد وجودنا وأوجدنا على الصورة الثابتة في علمه بنا ونحن معدومون في أعياننا، فلا اختراع في المثال فلم يبق إلا الاختراع في الفعل وهو صحيح لعدم المثال الموجود في العين...»[٣].

وعلى ضوء ذلك، يتبيَّن أن الصوفيَّة يرون أنَّ الوجودَ الخارجيَّ ليس أصلَ الحقيقة، بل هو مظهرٌ متأخّرٌ عن الحقائقِ العقليةِ والإلهيةِ التي كانت قائمةً أزليًّا في العلم الإلهي، فالأعيانُ الثابتةُ تُعَدُّ المرحلةَ الوسيطةَ التي تتجلّى فيها الماهياتُ وتتهيَّأُ للظهور في العالم، فهي الوعاءُ الذي تُحفَظُ فيه صورُ الحقائق قبل تحققها بالفعل، وبذلك تكشف عن حكمةِ الله في تدرُّجِ الوجود وارتباطِ الظاهرِ بالباطن، والمخلوقِ بالمصدرِ الأزليّ.

وقد أكّد عبدُ القادر الجزائري هذا المعنى، معتبرًا أن الأعيانَ الثابتةَ تمثل مرتبةً متوسطةً بين العدمِ المحضِ والوجودِ المحسوس؛ فهي ليست عدمًا خالصًا، ولا وجودًا فعليًّا كاملًا، بل هي ما يمكن تسميتُه بـ«الوجود الإضافي»، أي الوجود القائم على الإمكان الأزليّ، ويقول في ذلك: «الأعيان الثابتة: هي الأشياء التي خرجت من الوجود الإضافي إلى الوجود الإضافي... وإن شئت قلت: خرجت من العدم الإضافي إلى الوجود الإضافي»[٤].

ويتقاطع هذا التصور مع ما قرره الدكتور أبو العلا عفيفي؛ إذ يرى أن الأعيانَ الثابتةَ ليست مجرد مفاهيمَ ذهنيةٍ أو تصوُّراتٍ عقليةٍ، بل هي حقائقُ قائمةٌ في العلمِ الإلهيّ، تُعدّ مجالًا لانبثاقِ الوجود، ويقول: «الأعيان الثابتة: هي تلك الممكنات التي نصفها بالوجود وندركها بالحس، وانتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، وأما أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صور المرئي في المرآة، وهي في كلتا الحالتين على ما هي عليه من العدم ... فهي عين الحق ... من حيث هي موجودات بالقوة أو صور في العلم الإلهي، أمور معقولة، ولكنها من حيث هي أعيان وذوات ومجال للذات الإلهية هي الوجود بأسره [غير الحق]» [٥].

---

(١) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ١٩٣).
(٢) عن «عدم»: أي عن مِثالٍ ثابتٍ، معدومِ العَينِ في الوجود.
(٣) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (١ / ٩١).
(٤) **المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، عبد القادر الجزائري (٣/ ١٢٩٦– ١٢٩٧).
(٥) **الأعيان الثابتة في مذهب ابن العربي**، لأبي العلا عفيفي، ص٢١٦.

ومن خلال هذا التأمل العميق يمكن استخلاصُ عدة معانٍ جوهرية:

١. أنَّ الأعيانَ الثابتةَ تمثل حلقةَ الوصل الضرورية بين الغيبِ المطلقِ والوجودِ المحسوس، فهي الوعاءُ الأولُ للحقائق الإلهية قبل تجلّيها في الكون.

٢. أنها تتصفُ بالأزليَّة، أي بثبوتها في علم الله منذ الأزل[١]، فهي خارجةٌ عن حدودِ الزمانِ والمكان، لكنها قابلةٌ للظهور في أي لحظةٍ من لحظاتِ التقدير الإلهيّ.

٣. أنها تعبّر عن الوجود بالقوة والوجود بالعلم معًا؛ فهي في علم الله أعيانٌ ثابتة، وفي العالم أعيانٌ متجلّية.

وعليه، فإن الأعيانَ الثابتةَ – وإن بدت في مظاهرها المحسوسة – لم تفارق إمكانها الأزلي؛ إذ هي أزليةُ الثبوتِ علمًا، غيرُ موجودةٍ عيانًا، وبذلك تُعَدُّ الجسرَ الواصلَ بين الحقيقةِ المطلقةِ والحقائقِ الجزئيةِ، وبين الإمكانِ الأزليّ والوجودِ الماديّ، ومن ثمَّ يمكن القول إنَّها تمثل التناسُبَ الوجودي بين الماهيةِ والوجود، والأساسَ الذي بُني عليه الفهمُ الصوفي للعالَمَيْن: الغيبيّ والحسّيّ.

ثانيًا: مشكلةُ تقدُّم الأعيانِ الثابتةِ على الوجودِ في أوَّلِ التعيُّنات:

إنَّ مسألةُ تقدُّم الأعيانِ الثابتةِ على الوجود تمسُّ جوهرَ العلاقةِ بين العلمِ الإلهيّ والفيضِ الوجوديّ، وبين الماهياتِ الممكنة والوجودِ المطلق، فبينما يرى بعض الفلاسفة القائلين بأصالة الوجود أنَّ الماهيات – وهي عند الصوفيَّة الأعيانُ الثابتة – تسبقُ الوجودَ في مرتبةِ الاعتبار، يطرحُ الصوفيَّةُ سؤالًا جوهريًّا: كيف يُتصوَّر أن تتقدَّمَ الماهيةُ على وجودِها، مع أنَّ التقدُّمَ يستلزمُ كمالًا ومرتبةً وجوديةً أسمى؟ إذ إنَّ القاعدةَ العقليةَ المقرَّرةَ تقضي بأنَّ الأشرفَ لا يتأخَّرُ عن الأخسّ، وأنَّ الأدنى لا يمكن أن يسبقَ الأعلى في سُلَّمِ التحقُّقِ الوجوديّ.

غير أنَّ الصوفيّةَ لا يتناولون هذه المسألة من جهةِ المنطقِ الفلسفيّ فحسب، بل من منظورٍ وجوديٍّ ذوقيٍّ أشمل؛ فـ«الأعيانُ الثابتةُ» عندهم ليست ذواتًا قائمةً أو ماهياتٍ مستقلّةً خارجَ دائرةِ العلمِ الإلهيّ، بل هي صورٌ علميَّةٌ أزليةٌ وحقائقُ ثابتةٌ في العلمِ الربانيّ قبل ظهورها في مراتبِ التعيُّن، فهي من حيث حقيقتها ثابتةٌ في العلمِ الإلهيّ، ومن حيث وجودها مستهلكةٌ في عينِ الجمع[٢]، أي أنَّها لا تملكُ استقلالًا ذاتيًّا، بل تتقوَّمُ بالحقّ وتظهرُ به، ومن ثمَّ فهي معلوماتُ اللهِ الأزليةُ وصُوَرُ كمالاتهِ وأسمائه وصفاته، لا يجوزُ

---

(١) يرى ابنُ عربي أنَّ الأعيانَ الثابتةَ أزليةٌ قديمة، إذ هي موجودة منذ الأزل في العِلم الإلهي، لم تزل معلومةً لله تعالى قبل أن تتعيَّن في الخارج، ومن ثَمَّ يثور التساؤل: هل يعني هذا أنَّ ابنَ عربي يقول بقدم العالم كما ذهب الفلاسفة؟ والجواب عنده: أنَّ العالَمَ قديمٌ حادث؛ قديمٌ في ثبوته لكونه معلومًا لله تعالى في الأزل، وحادثٌ في وجوده لكون تحقُّقه في الخارج إنما هو بتجلِّي الإرادة الإلهية في الزمان. راجع: **الأعيان الثابتة في مذهب ابن العربي**، لأبي العلا عفيفي، ص ٢١٣ – ٢١٤.

(٢) **عينُ الجَمع**: هو اسمٌ من أسماءِ التوحيد، له وَصفٌ خاصٌّ ونعتٌ مميَّز لا يدركُ حقيقته إلا أهلُهُ من الصوفية. راجع: **اللُّمَع في التصوف**، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٠م، ص٣٧٣.

أن تُوصَف بالمجعولية؛ لأنَّ الجعلَ إنما يتعلَّقُ بالموجوداتِ الخارجيَّة، بينما هذه الحقائقُ معدومةٌ في الخارج، موجودةٌ علمًا وثبوتًا[١].

ويُبيّن الصوفيَّةُ أنّ الخلقَ ليس إحداثًا من العدمِ المحض، بل هو إظهارٌ للأعيانِ الثابتةِ في مراتبِ الوجود بحسب استعداداتها الأزليَّة، فالوجودُ في جوهرِه ليس إضافةً تُمنَحُ للممكنات، بل هو تجلّي الحقّ في صورها، إذ «الظاهر هو الوجودُ الحقُّ المسمَّى بأسماء الممكنات»، وما يُسمَّى بالعالم أو بالمخلوقات ما هو إلا مظاهرُ الوجودِ الإلهيّ في مراتبِ التعيُّنِ المتعددة، فالأعيانُ الثابتةُ لم «تُوجَد» بالمعنى الاصطلاحي، وإنما «ظهرت» بمظاهرِ الوجودِ الحقّ، واستفادت منه صفةَ المظهريَّة لا الوجود الذاتي.

ومن ثمَّ فإنَّ الأعيانَ الثابتةَ، وإن كانت فائضةً من الحقّ تعالى بالفيضِ الأقدس، إلَّا أنَّها لا تُوصَفُ بالمجعوليَّة، لأنَّ الفيضَ الأقدس يتعلَّقُ بمرتبةِ العلم الإلهيّ لا بالوجودِ الخارجيّ، فهي إذن ثابتةٌ في الأزل باللاجعل، أي في الوجودِ الأحديّ الذي لا يقبلُ الحدوثَ ولا الزمان، أمَّا الفيضُ المقدَّس فهو المرتبةُ التاليةُ، التي يظهرُ فيها الوجودُ العينيُّ للممكنات[٢].

يُفهم من تأملات الصوفية أنَّ الأعيان الثابتة ليست سوى وجوهٍ أزليةٍ من وجوه العلم الإلهيّ، وحقائقَ علميَّةٍ قائمةٍ في الذات العليَّة، فهي «من شئونه الذاتية التي هي عبارة عن كمالاتها الغير متناهية الكامنة في ذاته المسماة بالصفات والأسماء والكمالات والشئون»[٣]، فالأعيان إذن من شئون الذات، أي من تجلّياتها الكامنة فيها بالقوة لا بالفعل، ومن كمالاتها التي لا تنفكُّ عنها، فهي ليست خارجةً عنها بوجهٍ من الوجوه، بل تمثِّل – في حقيقتها – معاني الأسماء الإلهية وصورها العلمية الأزلية.

ومن هذه الجهة تُعدُّ الأعيان الثابتة معلومات الله الأزلية وصُوَره العلميَّة التي لا يجوز أن تُوصَف بالمجعولية؛ لأنَّ الجعل – كما قرَّر الحكماء – لا يتعلَّق إلا بالموجود الخارجي، بينما هذه الحقائق معدومة في الخارج، لا تُدرَك إلا في مرتبة العلم الأزليّ[٤]، أو باعتبارها قوابلَ للتجلّيات الإلهية والأسمائية، فهي إذن مجلى العلم الإلهي ومَحلَّ التجلي الرباني، وليست بجعلِ جاعل[٥].

ويُشير الحكماء والمتصوفة إلى أنَّ الواحد هو مفتتح العدد و«ذو الوجه الباقي وكل شيء هالك إلا هو»، كما أنَّ الأعداد كلَّها تفنى فيه، إذ «الواحد يُعَبِّر على الأعداد فيهلك

---

(١) راجع: **إيقاظ النائمين**، صدر الدين الشيرازي، ص٣١.

(٢) راجع: **مفاتيح الغيب**، صدر الدين الشيرازي، تقديم وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، قم . إيران، الطبعة: الأولى، د.ت، ص٣٢٦؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر الدين الشيرازي (١/ ٢٦٢)، (٦/ ٢٨٣).

(٣) **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، حيدر الآملي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، قم . إيران، الطبعة: الأولى، ١٩٨٣م، ص١٦.

(٤) راجع: **أسرار الشريعة**، حيدر الآملي، ص١٣.١٤.

(٥) **رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، ضمن كتاب: **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، حيدر الآملي، انستتو ايران و فرانسه پزوهش‌ى علمى قسمت ايران‌شناسى، إيران، الطبعة: الأولى، ١٩٦٩م، ص٦٨٣.

كلُّ شيء دونه»[١]، فالواحد هنا رمزٌ للحقّ تعالى الذي تنطوي فيه كلُّ الكثرات الممكنة، ولا تتحقق إلا به، كما أن الأعداد لا تقوم إلا بالواحد.

وانطلاقًا من هذا التصور، يرى الصوفيَّة أنَّ الخلق ليس إيجادًا من العدم المحض، بل هو إظهارٌ للأعيان الثابتة وإبرازٌ لما في العلم الإلهيّ من الصور الكامنة إلى ساحة الشهود، يقول الشيخ عبد القادر الجزائري موضِّحًا هذا المعنى بعبارة دقيقة جامعة: «عند أهل الكشف الإلهي كافة هو شعور الأعيان الثابتة بأنفسها وبغيرها، وأحوالها في علم باريها تعالى على التتالي والتتابع إلى غير نهاية دنيا وآخرة، وقبولها أن تكون مظهرًا للوجود الحق تعالى لا أنها استفادت وجودًا، وإنما استفادت المظهريَّة لا غير، فالظاهر هو الوجود الحق المسمَّى بأسماء الممكنات، وموصوفًا بصفاتها، ومنعوتًا بنعوتها، فحقائق العالم المسماة بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود الخارجي، فهي على حالها ما برحت، فلا وجود للعالم بالمعنى الذي يعتقده العموم من أهل الحجاب، فكل ما يُسمَّى سوى وغيرًا للحقِّ تعالى فلا وجود له إلا في المدارك والمشاعر الإنسانية، وأما في نفس الأمر فلا شيء إلا الوجود الحق تعالى الظاهر بأحوال الممكنات ونعوتها الثابتة في أماكنها وعدمها»[٢].

إنَّ هذا النص من أبلغ ما كُتب في بيان الرؤية الصوفية للخلق، فهو يقرر أنَّ المخلوقات ليست وجوداتٍ مغايرةً للحقِّ، بل هي مظاهر الوجود الإلهي، وأنَّ الأعيان الثابتة لم تنقلب إلى موجوداتٍ حقيقيةٍ، بل بقيت على حالها العلميّ، إذ لم «تشُمَّ رائحة الوجود الخارجي»، فهي – بتعبير أهل التصوف الفلسفي – نالت المظهرية لا الوجود، واستفادت التجلي لا الإيجاد.

ومن هنا جاء قولهم: «إن الأعيان ليست مجعولة لجعل الجاعل مع أنها فائضة من الحق بالفيض الأقدس لأن الجعل إنما يتعلق بالوجود الخارجي»[٣]، و«الأعيان من حيث إنها صور علمية لا توصف بأنها مجعولة لأنها حينئذ معدومة في الخارج والمجعول لا يكون إلا موجودًا، كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهانها بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج»[٤]، فالجعل عندهم مخصوصٌ بمرتبة الإيجاد العيني لا بالمرتبة العلمية، إذ المعدوم لا يُجعَل، وإنما يُعلَم.

ولهذا قرَّر أهل الكشف وأرباب الحكمة على السواء «أنَّ حقائق العالم المسماة عند بعضهم (الماهيات الممكنة) غير مجعولة، وكذلك استعداداتها الكلية التي بها تقبل الفيض الوجودي من المفيض الحق سبحانه»[٥]، فهي ثابتة في مرتبة العلم الإلهيّ لا بالجعل، بل بالثبوت الأزليّ، أي «هي ثابتة في الأزل باللاجعل الواقع في الوجود الأحدي»[٦].

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله السويدي في تأكيد هذا المعنى: «الأعيان من حيث أنها صور علمية لا توصف بالمجعولية؛ لأنها معدومات في الخارج، والمجعول لا

---

(١) **رسائل ابن عربي: المقدار في نزول الجبَّار**، ابن عربي، ص٢٦٥.
(٢) **المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، عبد القادر الجزائري (٣/ ١٢٩٨).
(٣) **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١/ ٤٠٤).
(٤) المصدر السابق (١/ ٦٤– ٦٥).
(٥) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، عبد الرحمن الجامي، ص١١٦.
(٦) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألهين الشيرازي (٦/ ٢٨٢).

يكون إلا موجودًا فيه، ومن قال بالمجعولية أراد بجعلها حدوثها الذاتي الذي صارت به أعيانًا ثابتة، فالنزاع لفظي»[١].

وهذا التوضيح من السويدي يرفع الإشكال في المسألة، إذ يجعل الخلاف في وصف الأعيان بالمجعولية خلافًا لفظيًّا لا حقيقيًّا؛ لأنَّ من قال بجعلها أراد به مجرد تميزها الذاتي في العلم الإلهيّ، لا الإيجاد الخارجي.

ولذلك، فإنَّ كلَّ موجودٍ في العالم له عينٌ ثابتةٌ في الأزل يظهر وجوده الخارجي بمقتضاها[٢]، فالعالَم بأسره ليس سوى تجلّي الحقُّ في صور الأعيان الثابتة، التي يستحيل أن يوجد لها وجودٌ مستقلٌّ بدونه، ومن ثمَّ عرَّف الصوفيَّة العالم بأنه الظل الثاني للحقِّ، أي الأعيان الخارجية من جهة، والصور العلمية التي هي الأعيان الثابتة من جهة أخرى[٣].

وعند التأمل في هذا المضمون، يتبيَّن أنَّ السؤال عن وجود الأعيان الثابتة سؤالٌ مركَّب؛ لأنَّها وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنَّها من حيث ثبوتها في العلم الإلهيّ ذاتُ وجودٍ أعلى وأقدس، فهي موضع الشهود العلميُّ الذي يُعبَّر عنه بالفيض الأقدس، والخطاب الإلهي المتوجّه إليها بـ«كُن»ن فهي من هذه الجهة منتسبةٌ إلى حضرة الوجود ومستفيضةٌ منها؛ إذ تستمد من الفيض الأقدس وجودها العلمي، ومن الفيض المقدَّس ظهورها العيني.

وهذا الفيض المقدَّس ليس إلا إضافة إشراقية، تتنزَّل فيها الحقائق من مرتبة الثبوت العلمي إلى مرتبة التجلي الخارجي، ولذلك وُصف الفيض الأقدس بأنه أقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية[٤].

وقد تنبَّه صدر المتألِّهين إلى هذه الدقيقة حين قرَّر أن للأشياء وجودًا إلهيًّا كما لها وجودٌ عقلي ومثالي وطبيعي، وأنَّ هذا الوجود الإلهي هو «عين صور الأشياء جميعها، كلِّيها وجزئيِّها، قديمها وحادثها»، وهو الذي اعتبره أحقَّ بأن يكون نفسَ الأمر دون أن يلزم من ذلك القول بثبوت المعدومات؛ لأنَّ المعدوم المحال عنده هو انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقًا، لا انفكاكها عن الوجود الخارجيّ، مع تحقُّقها بالوجود الربانيّ وظهورها فيه[٥].

---

(١) **شرح التحفة المرسلة لحل غوامض عبارات السادة الصوفية**، عبد الرحمن بن عبد الله السويدي، ص٦١.

(٢) راجع: **فصوص الحكم**، ابن عربي، (١/ ٢٣ – ٦١).

(٣) راجع: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، التهانوي (٢/ ١١٥٨).

(٤) راجع: **نقد النقود**، حيدر الآملي، ص٦٨٣.

(٥) راجع: **الحكمة المتعالية**، صدر المتألهين الشيرازي (٦/ ٢٦١-٢٦٢). وقال حيدر الآملي – وهو من أبرز الشُّرّاح المتأخرين للفكر الصوفي العرفاني – في شرحه على «فصوص الحكم لابن عربي»: «اعلم أن للأسماء صورًا معقولة في علم الله تعالى؛ لأنه عالم بذاته لذاته، وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية العلمية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص، ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله... فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو، ظهورها وكمالاتها، فإن الفيض ينقسم بالفيض الأقدس والمقدس، وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها

ثالثًا: الأعيان الثابتة في مرتبة الذات الإلهية والتعيُّن الأوَّل:

بل كما سيتَّضح لنا من خلال النظر الدقيق، أنَّ الأعيان الثابتة تحتلُّ مقامًا ساميًا في مرتبة الذات الإلهية الأحدية، فهي من جهةٍ تمثِّل الفاعل والقابل لجميع الموجودات، ومن جهةٍ أخرى هي المبدأ الأوَّل لكلّ صور الوجود، إذ منها يتفصَّل عالم الإمكان، وإليها يرجع كلُّ موجود من حيث حقيقته الثابتة في العلم الإلهي، ومن هذا المنطلق كانت الأعيان الثابتة، في نظر صوفية الفلاسفة، مظهرًا من مظاهر الخلق الإلهي في باطن الذات، أو قل هي الحقائق العلمية التي بها تتمايز الموجودات في العلم قبل أن تتعين في الخارج، وقد عبَّر كمال الدين القاشاني عن هذا المقام الأوَّل تعبيرًا بالغ الدقَّة حين قال: «التعيُّن الأول: يعنون به الوحدة التي انتشأت عن الأحدية، والواحدية: وهي أول رتب الذات وأول اعتباراتها، وهي القابلية الأولى لكون نسبة الظهور والبطون إليها على السواء»[١].

فالقاشاني يشير هنا إلى أن التعيُّن الأوَّل ليس خروجًا عن الذات الإلهية المطلقة، بل هو أوَّل توجُّهٍ ذاتيّ للحق نحو الكثرة، وأول مظهرٍ علميّ تتقابل فيه جهتا الظهور والبطون، أي أنّه حدٌّ فاصل بين الأحدية الخالصة التي لا تعيُّن فيها، وبين الواحدية التي يظهر فيها التنوع الأسمائي، وهذه القابلية الأولى هي التي جعلت من الذات مبدًا جامعًا بين التنزُّه والتشبيه، وبين الغيب والشهود.

ويُوضِّح الشيخ عبد الغني النابلسي هذه الفكرة بمزيد من التفصيل حين يقول: «التعيُّن الأول للحق تعالى: وهو المرتبة الأحدية التي فيها برز أول موجود ومن كتم العدم فعرف نفسه فظهرت المرتبة الواحدية للحق تعالى بظهور نفس ذلك الموجود الأول ثم تفصلت مراتب الحق تعالى بظهور بقية العالم والأكثرون من الصوفية عبروا عن هذه المرتبة التي هي المرتبة الأحدية بالعماء الذي كان فيه الحق تعالى قبل أن يخلق الخلق يعني الحق من حيث ما تعرفه بقية الخلق كانت مراتبه مندمجة في هذه المرتبة الأحدية»[٢].

فالنابلسي يُبرز أن التعيُّن الأوَّل هو نقطة الانبثاق الأولى للنور الإلهي من ظلمة العدم، فهو البرزخ الأعلى الذي فيه تبتدئ المعرفة الإلهية بنفسها، وفيه تتأسَّس الواحدية كتجلٍّ من تجليات الأحدية، وقد سمَّى الصوفية هذه المرتبة بـ«العماء»، وهو رمزٌ لما قبل الخلق، حيث كان الحق في بطونٍ مطلق لا يُدرك إلَّا بنفسه، وكانت جميع الأسماء الإلهية وشؤونها مندمجةً في الأحدية اندماجًا تامًّا.

ولذلك يقول القاشاني في مقامٍ آخر مبيّنًا طبيعة هذا التعيُّن الأول: «أول التعينات، ويقال أول تعينات الذات – ويعنون به أول ما تعين من الغيب الحقيقي، وذلك هو الوحدة الحقيقية الذاتية التي هي نسبة الأحدية المسقطة لنسبة الاعتبارات ونسبة الواحدية المثبتة – جميعها – إليها على السواء»[٣].

فهنا يميّز القاشاني بين الغيب الحقيقي الذي هو مقام الذات المطلقة من غير نسبة ولا اعتبار، وبين التعيُّن الأوَّل الذي هو أول ما ظهر من ذلك الغيب، وهو وحدةٌ حقيقيةٌ لا

وتوابعها، وهذا بحث مبني على أن الفاعل والقابل يكون شيئًا واحدًا، ولا يكون في الوجود إلا هو وكمالاته، فيكون فاعلًا من جهة وقابلًا من جهة أخرى، كما قالت الحكماء في العقل والعاقل والمعقول، فإنها شيء واحد في الحقيقة وكثيرة بالاعتبارات». **أسرار الشريعة**، ص١٤.

(١) **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ص٥٠١.

(٢) **مخطوطة إطلاق القيود في شرح مرآة الوجود**، عبد الغني النابلسي، ورقة ٢٥ ب.

(٣) **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ص١٢٥.

تزال محتفظةً بصفاء الأحدية وإن كانت مبدًا لكل اعتبارٍ لاحقٍ، فهي «الوحدة التي تُسقط الاعتبارات» لأنَّها لا تقبل تقييدًا، وفي الوقت نفسه «تُثبت الواحدية» لأنَّها مبدأها ومصدرها.

ويعبّر صدر الدين القونوي[١] عن هذا المقام بلغةٍ رمزيةٍ دقيقة فيقول: «أول مراتب التعين: هو إشارة إلى العماء الذي هو النفس الرحماني، وهو بعينه الغيب الإضافي الأول بالنسبة إلى معقولية الهوية التي لها الغيب المطلق»[٢].

فالقونوي يرى أن التعيُّن الأوَّل هو النَّفَس الرحماني، أي ذلك الفيض الأول الذي تنفَّس به الحق تعالى عن كمالاته الكامنة في ذاته، فكان مبدأ الوجود كله، وهو «الغيب الإضافي الأول» أي أوَّل ما يمكن أن يُعقل من مراتب الغيب بالنسبة إلى الهوية المطلقة التي لا تُدرك إلَّا بالتجليات.

ولهذا عدَّ القاشاني هذا المقام أيضًا أوسع التعينات فقال: «أوسع التعينات هو التعين الأول، سمي بذلك، لكون الوحدة لما كانت هي أول تعي تلي غيب إطلاق الذات كانت هي الماحية لجميع التعينات والأسماء والصفات والنسب والإضافات، وهي منشأ جميعها بما تشتمل عليه من شؤونها وتعيناتها التي لا نهاية لأبديتها»[٣].

فـ«الأوسع» هنا بمعنى الأشمل والأعمق، لأنَّ هذا التعيُّن الأول يتضمَّن في باطنه كلَّ ما سواه من التعينات، فهو أصل الأسماء والصفات، ومنشأ النسب والإضافات، وكما أن الوجود الواحد يحتوي بالقوة كلَّ ما سيتعين بالفعل، كذلك التعيُّن الأول هو مستودع الأعيان الثابتة كلَّها، بما فيها من تنوُّعٍ لا نهائيٍّ.

وقد أشار الباحث ديمتري أفييرينوس إلى هذه الحقيقة في مقاله عن الرسالة الوجودية عند ابن عربي؛ إذ رأى أن الأحدية التي تغيب فيها الكثرة لا تتناقض مع فكرة تعدد مراتب الوجود، بل هما وجهان لحقيقةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ كمال الحق المطلق يتجلَّى تارةً في بساطته الأحدية، وتارةً في تعدُّد تجلياته الكونية، قال: «إن الأحدية التي تغيب فيها الكثرةُ الكونية أو تنعدم لا تتناقض البتة وفكرةَ عدد غير محدود من مراتب الوجود... يدل على ذلك قول الشيخ الأكبر:

خالقَ الأشياءِ في نفسه * أنتَ لِمَا تخلقُه جامعُ

---

(١) **صدر الدين القونوي:** هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق بن يوسف بن علي القونوي، وُلد عام ٦٠٧ هـ/ ١٢٠٩-١٢١٠م في قونية ونشأ فيها، نشأت علاقة رعاية مبكرة بين ابن عربي والقونوي، إذ دعاه ابن عربي للعودة إلى قونية وزوَّجه والدته حوالي سنة ٦١٢ هـ، واستمرت هذه الرعاية أكثر من ثلاثين عامًا حتى وفاة ابن عربي عام ٦٣٨ هـ، مما جعل القونوي نابغًا في طريقة شيخه وأستاذًا فيها، وكان كتابه الفكوك شرحًا أساسيًا لفصوص الحِكَم، بعد وفاة ابن عربي، اتخذ القونوي من دمشق مقرًا له، لكنه ظل يتنقَّل بين دمشق وقونية حتى وفاته عام ٦٧٣ هـ، ودُفن في قونية، من أبرز مصنفاته: «مفتاح الغيب»، و«النفحات الإلهية»، و«الفكوك»، و«كشف سر الغيرة عن سرّ الحيرة»، و«لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام». راجع: **صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية**، إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م، ص١٧-٥٧؛ ٦١-٩٥.

(٢) راجع: **التفسير الصوفي للقرآن: دراسة وتحقيق إعجاز البيان في تأويل أم القرآن** لصدر الدين القونوى، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٩م، ص١٥٠.

(٣) **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ص١٢٦.

تخلقُ ما لا ينتهي كونُه فيـ * ـك فأنتَ الضيّقُ الواسعُ»[١].

فابن عربي يبيّن أن الحق تعالى يجمع في ذاته بين الضيق والاتساع: ضيق الأحدية المطلقة التي لا كثرة فيها، واتساع الوجود اللامتناهي الذي يتجلّى منه، فالتعيُّن الأوّل هو عين هذا الجمع بين النقيضين في وحدةٍ واحدةٍ.

وقد اختلف بعض الفلاسفة في النظر إلى هذه الأعيان، فتارةً أثبتوا لها نوعًا من الوجود يُصحِّح كمالها وتقدُّمها، وتارةً نفوا عنها الوجود بالكلية وعدَّوها من الإمكان العدمي الذي لم يشم رائحة الوجود أزلًا وأبدًا، فهي بحسب الاعتبار الأول لا تفارق الوجود الإلهي؛ لأنها صور علمه الأزلية، وهي فيضه الأقدس، ولكنها من حيث التقيُّد والتعيُّن إمكاناتٌ معدومةٌ تنتظر تحقُّقها في عالم الشهود.

وقد عبَّر صدر المتألِّهين الشيرازي عن هذه الحقيقة بعبارةٍ فلسفيةٍ دقيقة فقال: إن الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيءٍ من الأشياء، ولا حتى بثبوت نفسها؛ لأنها لا ظهور لها ولا امتياز قبل الوجود، فبوجودها فقط تُدرَك وتتميَّز، إذ بالوجود تُستضاء تلك الذوات المظلمة في العقول والبصائر، أما قبل الوجود فهي ليست موجودةً ولا معدومةً، ولا ظاهرةً ولا باطنةً، ولا قديمةً ولا حادثةً، بل جميع السلوب تصدق عليها أزلًا وأبدًا، إذ لا ذات لها يُمكن أن تُنسب إليها الصفات، ومن ثمَّ فإنَّ ارتفاع النقيضين إنما يستحيل على الموجود من حيث كونه موجودًا، لا من حيث كونه غير موجودٍ، فالممكن قبل الوجود لا يدخل في حيّز الوجود ولا في حيّز العدم[٢].

ولهذا قال بعض الصوفية: إنَّ الماهيات لم تظهر ذواتها قط، ولن تظهر أبدًا، وإنما الذي يظهر هو أحكامها وأوصافها فحسب، فهي في ذاتها ما شمت رائحة الوجود أصلًا[٣]؛ فالوجود هو الذي يُظهر أحكامها في الخارج، أما ذواتها فهي باقية في كمونها الأزلي في علم الله.

وقد لخَّص صدر المتألِّهين هذه الرؤية في جهتين متكاملتين:

- الجهة الفلسفية: التي تنظر إلى الأعيان بوصفها ماهياتٍ معدومةً في ذاتها، لا تنكشف إلَّا بالوجود الذي يمنحها التحقق والتميُّز.
- والجهة الصوفية: التي تراها مراتب للعلم الإلهي وتجلياتٍ لأسماء الله وصفاته، فهي عينه من حيث العلم، وغيره من حيث التعين.

ومن خلال الجمع بين هاتين الجهتين، يظهر أن الأعيان الثابتة هي مفصل الارتباط بين الغيب والشهود، بين الأحدية والواحدية، بين الوجود والعدم؛ فهي صور العلم الأزلي ومرايا التجلِّي الإلهي، ومن خلالها تتنزَّل الحقائق من الغيب إلى الوجود، وتعود من الوجود إلى الغيب.

يتبيَّن من مجموع ما تقدَّم: أنَّ التعيُّن الأوَّل عند الصوفية ليس مرحلةً زمانيةً في صدور الوجود، بل هو مرتبةٌ علميّةٌ أزلية في الذات الإلهية، تمثِّل أصلَ التميُّز بين

---

(١) مقال بعنوان: **الرسالة الوجودية لابن عربي**، ديميتري أفييرينوس، دراسة، سماوات،٣٠ اكتوبر ٢٠٠٩م.

(٢) راجع: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألهين الشيرازي (٢/ ٢٨٨-٢٨٩).

(٣) راجع: المصدر السابق (٢/ ٢٨٨-٢٨٩).

الأحديَّة المحضة والواحديَّة الجامعة، فالأعيان الثابتة في هذا المقام ليست سوى صورٍ علميَّةٍ أزليَّةٍ تنطوي عليها الذات، بها يتمايز الممكن عن الممكن في علم الله، لا في الوجود الخارجي، فهي من حيث حقيقتها عينُ العلم الإلهي، ومن حيث تعيُّنها مراتبُ الإمكان والقبول.

وقد أحسن العارفون في تصوير هذه الحقيقة بمصطلح «العماء» الذي هو في ذاته رمزٌ للغيب المندمج، الذي تتضمَّن الأحديَّةُ فيه جميع الأسماء والصفات قبل أن تنبسط في الواحديَّة، فكما أنَّ «النَّفَسَ الرحماني» عند القونوي هو مبدأ الوجود الخارجي، كذلك «التعيُّن الأول» عند القاشاني والنابلسي هو مبدأ الوجود العلمي في الحضرة الإلهية.

أما الفلاسفة، فقد تناولوا هذه القضية من زاويةٍ أخرى، فرأوا أنَّ الماهيات قبل الوجود لا يُتَصوَّر فيها ثبوتٌ حقيقيٌّ ولا عدمٌ محض؛ لأنَّ الوجود وحده هو الذي يُفيض عليها التحقُّق والظهور، فالماهيَّة من دون وجودٍ ليست إلَّا إمكانًا صرفًا، لا عينًا قائمةً بذاتها، وبهذا المعنى تلتقي الرؤية الفلسفية مع الرؤية الصوفية في تقرير أن التحقُّق لا يكون إلَّا بالوجود، غير أنَّ الصوفي يرى ذلك الوجود علمًا إلهيًّا أزليًّا، بينما يراه الفيلسوف تحقُّقًا أنطولوجيًّا في الخارج.

ومن ثمَّ فإنَّ الأعيان الثابتة تمثِّل النقطة الوسطى بين التنزيه المطلق والتشبيه المطلق؛ إذ هي من جهةٍ حقٌّ في مرتبة العلم الإلهي، ومن جهةٍ أخرى خلقٌ في مرتبة التعيُّن والإمكان، فهي المبدأ والمظهر، والفاعل والقابل في آنٍ واحدٍ، وبها يتحقَّق نظام الوجود كله من غيبه إلى شهوده، ومن إطلاقه إلى تقيُّده.

إنَّ إدراك هذه الحقيقة يجعلنا نُدرك أنَّ البحث في الأعيان الثابتة ليس بحثًا في مجرد تصوُّراتٍ ميتافيزيقية، بل هو بحثٌ في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وكيف تتجلَّى الحقائق الممكنة في العلم الإلهي قبل ظهورها في الخارج، وهو ما سيُمهِّد للحديث عن الفيض الأقدس والمقدس، وعن علاقة الأعيان الثابتة بالخلق والتجلِّي في المراتب التالية من الوجود.

المطلب الثالث: الوجود والعدم في ضوء مفهوم الأعيان الثابتة:

إنَّ فهم العلاقة بين الوجود والعدم في التصور الصوفي يقتضي الوقوف على حقيقة الأعيان الثابتة من حيث نسبتها إلى كلٍّ منهما؛ إذ إنَّ هذا المفهوم يشكِّل الأساس الذي بُنيت عليه رؤية ابن عربي والمدرسة اللاحقة له في بيان مراتب التجلي الإلهي، فبينما يبدو في الظاهر أنَّ الأعيان عدميَّة لا وجود لها، إلا أنَّها في حقيقتها تمتلك ثبوتًا علميًّا في الحضرة الإلهية، يجعلها واسطةً بين الوجود المطلق والعدم المحض، ومن هنا كان لزامًا توضيح طبيعة هذا الثبوت وتمييزه عن الوجود الخارجي، للكشف عن البنية الميتافيزيقية التي يقوم عليها الفكر الوجودي الصوفي.

أولًا: عدم وجود الأعيان الثابتة خارجيًّا:

من أشهر العبارات التي استخدمها الصوفيَّة في توصيف الحالة الوجودية للأعيان الثابتة قولهم: «الأعيان الثابتة ما شمَّت رائحة الوجود».

وهذه العبارة – على ظاهرها – توحي بنفي مطلق الوجود عنها، غير أن معناها أعمق من النفي الحسيِّ المباشر؛ إذ يُراد بها أن الأعيان الثابتة لا وجود لها خارج الذات الإلهية، وأن حقيقتها ليست وجودية بل ثبوتية علمية، فهي متحققة في مرتبة التعيُّن الثاني، أي في الحضرة العلمية الإلهية، دون أن تنتقل إلى ساحة الوجود الخارجي، وإن وُجدت

مظاهر للأعيان في العالم العيني، فليست تلك المظاهر هي الأعيان ذاتها، بل انعكاساتها وتجلياتها؛ ولذلك قيل: «مظاهر الأسماء، التي هي الأعيان، ثابتة في الحضرة العلمية ما شمَّت رائحةَ الوجود الخارجي بعد، والموجود هو الوجود المتعين على حسبها لا الأعيان»[١].

لقد تبيَّن من خلال ما سلف أن ثبوت الأعيان هو ثبوتٌ لا وجود، أي أنه تحقق علمي في ذات الله لا يقتضي خروجًا إلى الخارج، فهي باقية في خفائها العلميّ، غير منفصلة عن مصدرها الأزلي؛ إذ لا يمكن لذاتي الشيء أن يفارق حقيقته، وما يظهر في العالم من آثار الأعيان ليس إلا أحكامها وتجلياتها، لا ذواتها، ويمكن تقريب هذا المعنى بمثالٍ تصوريّ: كفكرة البيت في ذهن المهندس، فوجودها الذهني لا يتحول تلقائيًا إلى وجود خارجي، وإنما يظهر أثرها حين يُنشأ البناء في الواقع[٢]، ويوضِّح داود القيصري ذلك قائلًا: «كل حقيقةٍ ممكنٍ وجودها، وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أزلًا وأبدًا ما شمَّت رائحة الوجود؛ لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها، موجودةٌ فيه، وليس شيءٌ منها باقيًا في العلم بحيث لم توجد بعد؛ لأنها، بلسان استعداداتها، طالبةٌ للوجود العيني، فلو لم يُعطِ الواهب الجواد وجودها لم يكن الجواد جوادًا»[٣].

ولقد كان ابن عربي على رأس فلاسفة الصوفية الذين استطاعوا معالجة مشكلة الوجود والعدم بمنهجهم الصوفي، فنجد يفتتح الشيخ ابن عربي مؤلفه الضخم والشهير «الفتوحات المكية» بالتمهيد الذي يعكس رؤيته الشاملة حول مسألتَي الخلق والوجود والعدم، إذ يقول في مستهل خطبة الكتاب: «الحمد للهِ الذي أَوْجَدَ الأشياءَ عن عَدَم وعَدَمَهُ، وأوقفَ وجودها على توجّهِ كَلِمِهِ، لنتحقّق بذلك سرّ حُدوثها وقِدَمَها من قِدَمه»[٤]، وهذه العبارة الافتتاحية لا تُعدُّ مجرد تمهيد شعري أو مدح للخلق، بل هي إشارة عميقة إلى تصور ابن العربي الشامل للخلق، حيث الوجود والعدم ليستا مجرد مفردات نظرية، بل هما مفاتيح لفهم سر الخلق والقدَم الأزلي لكل شيء.

وقد كرَّر ابن عربي التطرق إلى مسألة الوجود والعدم في مختلف مواضع «الفتوحات المكية»، متفرقًا حسب ما يقتضيه التفصيل في المواضيع، بحيث يتيح هذا التنويع للدارس فرصة الاطلاع على رؤية متكاملة تتناول هذه المسائل من زوايا مختلفة، معتمدة على أصول فلسفية ومعرفية صوفية متينة، ما يجعل «الفتوحات المكية» مصدرًا رئيسيًا لفهم هذه الرؤية، إلى جانب كتبه ورسائله الأخرى.

وقد ميَّز ابن عربي بين الثبوت والوجود تمييزًا دقيقًا، فقال: «[في الثبوت] كل حالة [منعزلة] عن الحالة الأخرى لا تجمع الأحوال عين واحدة في حال الثبوت، على حين أنه في الوجود فإنها [الأحوال] تظهر في شيئية الوجود في عين واحدة، فزيد مثلًا الصحيح في وقت هو العليل في وقت آخر... وفي الثبوت ليس كذلك: فإن الألم في الثبوت ما هو في عين المتألم وإنما هو في عينه [عين الألم]، فهو ملتذ بثبوته كما هو ملتذ بوجوده في المتألم والمحل المتألم به، وسبب ذلك: إن الثبوت بسيط مفرد، غير قائم شيء بشيء، وفي

---

(١) **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١/ ١٠٢٥).
(٢) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٨٠.
(٣) **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١/ ٦٣).
(٤) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (١/ ١٥).

الوجود ليس إلا التركيب، فحامل ومحمول... وكل حال تكون عليها [في وجودها] هو إلى جانبها [في ثبوتها] ناظر إليها لا محمول فيها، فالعين ملتذ بذاتها والحال ملتذ بذاته»[١].

ويُستفاد من هذا أن الثبوت الإلهي للأعيان مرتبةٌ بسيطةٌ ومجردة، لا تعرف التركيب ولا التعدد، بخلاف الوجود الخارجي الذي يقتضي الكثرة والتركيب، ومن ثم فإن قولهم: «ما شمَّت رائحة الوجود» يعني أن الأعيان، وهي صور علمية محضة، لم تغادر حيّز العلم الإلهي، بل ظلت في بطونها الأزلي، وإنَّ الوجود الذي يُفيضه الحق عليها لا يُخرجها عن مقامها الثبوتي، وإنما يجعلها تظهر بأحكامها وآثارها في مظاهر العالم دون أن تتبدل حقيقتها.

ويؤكد ابن عربي هذا المعنى بقوله: «لأن الأعيان التي لها العدم، الثابتة فيه، ما شمَّت رائحةً من الموجود، فهي على حالها»[٢].

أما في توضيح معنى العدم الذي يُنسب إلى الأعيان، فيقول القيصري مفسِّرًا: «المراد من قولهم الأعيان الثابتة في العدم أو الموجودة من العدم ليس أن العدم ظرفٌ لها؛ إذ العدم لا شيء محض، بل المراد أنها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية متلبسةٌ بالعدم الخارجي، موصوفةٌ به، فكأنها كانت ثابتةً في عدمها الخارجي ثم ألبسها الحق خِلْعَة الوجود الخارجي فصارت موجودة»[٣].

وبناءً على ما سبق يمكن القول: إنَّ الأعيان الثابتة، وإن ارتبطت بالوجود من حيث مظاهرها، إلا أنها تحافظ على ثبوتها الأزلي في علم الله، فهي برزخٌ بين الإمكان المحض والوجود المحض، أو بين العلم الإلهي والخلق العيني، وبهذا الفهم يمكن إدراك طبيعة المشاكلة بين الوجود والماهية، ومعرفة الكيفية التي يتم بها فيض الوجود من المبدأ الأول إلى الممكنات، من غير أن يترتب على ذلك خروج الأعيان عن بطونها الذاتي في الحضرة العلمية.

ثانيًا: الوجود والعدم كنِسَبٍ وإضافاتٍ لا صفات:

من المسائل التي أثارها الصوفية في مسألة الأعيان الثابتة والجود: تحديد طبيعة الوجود والعدم من المسائل الجوهرية في الفكر الفلسفي والصوفي على السواء، إذ يتوقَّف عليها فهم العلاقة بين الممكنات وعلَّة وجودها، وبين الأعيان الثابتة وتجلياتها، فهل الوجود والعدم صفاتٌ حقيقية قائمة بالأشياء، أم هما مفهومان اعتباريَّان يُدركان بحسب النِّسَب والإضافات؟

لقد قدَّم الفكر الصوفي والفلسفي تصورًا دقيقًا يرى أن الوجود والعدم ليسَا من الصفات الذاتية الملازمة للموجود أو المعدوم، بل هما من باب النِّسَب والإضافات، أي أنهما يكتسبان معناهما من جهة الإضافة إلى موضوع أو سياق معين، لا من جهة قيامهما بذات الشيء قيام العرض بموضوعه.

ويعبّر هذا التصوُّر عن رؤية معرفية عميقة تخرج بالوجود من المفهوم الجوهريّ الجامد إلى المفهوم العلائقيّ النسبيّ، الذي تتبدَّل دلالاته باختلاف الإضافات والاعتبارات،

---

(١) المصدر السابق (٤ / ٨١).
(٢) **فصوص الحكم**، ابن عربي، ص٧٦.
(٣) **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١/ ٦٨).

فكما أنَّ المشرق والمغرب، أو اليمين والشمال، لا يُتصوَّران إلا بالإضافة إلى موقعٍ ونسبةٍ، كذلك الوجود والعدم لا يُدرَكان إلا بالإضافة إلى جهةٍ أو مرتبةٍ من مراتب التجلي.

وقد عبَّر عن هذا المعنى النصُّ المشهور في «إنشاء الدوائر» بقوله: «فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه، ثم إذا ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معًا، وذلك بالنسبة والإضافة؛ فيكون زيد ـ الموجود في عينه ـ موجودًا في السوق معدومًا في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معًا، وقد صحَّ وصفه بالعدم والوجود في زمان واحد، هذا هو الوجود الإضافي، والعدم مع ثبوت العين، فإذا صحَّ أنه ليس بصفة قائمة بموصوف محسوس ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة، فيثبت أنه من باب الإضافات والنسب مطلقًا، مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والأمام والوراء، فلا يُخَصُّ بهذا الوصف وجود دون وجود»[١].

يُستفاد من هذا النص أن الوجود والعدم لا وجود لهما بذاتهما استقلالًا عن الشيء، وإنما يتجليان بحسب العلاقات التي تربط الموجود بسياقه أو بمرتبته من الوجود، فالشيء الواحد يمكن أن يكون موجودًا من وجهٍ، معدومًا من وجهٍ آخر، كما في المثال الوارد: «زيد موجود في السوق معدوم في الدار»، وهذه النسبية في الإدراك الوجودي تكشف عن طبيعةٍ فلسفيةٍ دقيقة للوجود، إذ لم يعد مجرد تحققٍ خارجيّ، بل أصبح مرتبةً من مراتب التجلي أو الانكشاف، يمكن أن تتعدد بتعدد زوايا النظر والمراتب الإدراكية والوجودية.

وبهذا المعنى، لا يكون الوجود مساويًا بالضرورة للظهور الحسيّ، ولا يكون العدم نفيًا مطلقًا لكل تحقُّق، بل يكون كلاهما – الوجود والعدم – نسبيين، يتوزَّعان بحسب مستويات الوعي والمعرفة والفيض، بدءًا من العلم الإلهي الأزلي، وانتهاءً بمظاهر العالم الخارجي.

ولبيان مراتب الوجود، طُرِح سؤالٌ فلسفيٌّ جوهري: كيف يمكن أن يكون الشيء معدومًا في ذاته، ومع ذلك متَّصفًا بالوجود في عالمٍ أو بنسبةٍ ما؟

والجواب أن لكلِّ شيء أربع مراتب من الوجود:

١. وجوده في عينه، أي تحقُّقه الخارجي المحسوس.
٢. وجوده في العلم، أي كونه معلومًا قائمًا في الحضرة العلميَّة الإلهيَّة.
٣. وجوده في الألفاظ، أي كونه مذكورًا أو محكيًّا به.
٤. وجوده في النقوش والرُّقوم، أي تحقُّقه كتابةً وتمثيلًا ذهنيًّا أو رمزيًّا[٢].

ومن هذا المنظور، يتَّضح أنّ وجود الشيء في العلم الإلهيّ وجودٌ حقيقيٌّ، لا يقلُّ مرتبةً عن وجوده في الخارج؛ لأنَّ العلم أصل الوجود ومصدره، فانتفاء ظهوره المادي لا يعني نفي تحقُّقه في مرتبةٍ أخرى من مراتب الوجود، بل هو انتقال من بطونٍ إلى ظهور، أو من علمٍ إلى عين، دون أن تفقد الحقيقة تماسكها أو أصالتها.

ثالثًا: العدم الإمكاني والعدم المطلق:

ولفهم أكثر دقَّة لمعنى العدم في ضوء هذا التصوُّر، لا بد من التمييز بين العدم الإمكانيّ والعدم المطلق، إذ إنَّ لفظ العدم عند المتصوِّفة والفلاسفة لا يُستخدم بإطلاقه إلا في سياقاتٍ محددةٍ جدًّا.

---

(١) **رسالة إنشاء الدوائر**، ابن عربي، ص ١٤٠ – ١٤١.
(٢) راجع: المصدر السابق، الموضع نفسه.

١. العدم الإمكاني (أو عدم الممكن):

وهو حالةٌ وسطى بين الوجود والعدم المحض، يُراد بها أن الأعيان الثابتة معدومة من حيث الخارج، لكنها ثابتة بثبوتها العلميّ في علم الله الأزليّ، فهي ليست شيئًا منعدِمًا بالكلية، ولا موجودةً وجودًا عينيًّا، بل قائمة في مرتبة الإمكان والاستعداد لتلقِّي الوجود.

وقد عبَّر عن هذا المعنى بوضوح قول سعاد الحكيم: «المعدوم عند ابن العربي هو عين ثابتة معدومة: ثابتة في وجودها في علم الله القديم، معدومة أي مسلوب عنها الوجود الخارجي في زمان ومكان، إذن المعدوم له وجود عقلي متميز في علم الله»[١].

وهذا ما يؤكِّده القول بأنَّ «الموجودات.. لها أعيان ثابتة في حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال»[٢]، وأنّ «الممكنات في حال عدمها مهيَّأة لقبول الوجود»[٣].

فالعدم الإمكاني إذًا هو العدم النسبي الذي يسبق الإيجاد، وهو حالة استعدادٍ ذاتيّ للوجود، تتصف بها الممكنات قبل أن تتلبَّس بوجودها العينيّ.

٢. العدم المطلق أو عدم المحال:

أما العدم المطلق، فهو عند الصوفيَّة نفيٌ تامّ للوجود، لا يتضمَّن استعدادًا للظهور ولا قبولًا للفيض، وهو ما يُعبَّر عنه بالباطل المحض أو الشرّ الصرف، أي الظلمة الكاملة التي لا نور فيها، وقد عبَّر بعض أهل التصوف عن هذا المعنى بقولهم: «والباطل هو العدم بلا شك، والوجود كله حق»[٤]، وقولهم كذلك: «فالوجود نور والعدم ظلمة، فالشر عدم، ونحن في الوجود، فنحن في الخير»[٥].

وهذا التصور يعبّر عن رؤية توحيدية شاملة، تجعل الوجود المطلق معادلًا للخير المطلق، والعدم المطلق معادلًا للشرّ المحض، في نظام كونيّ تسوده الحكمة الإلهية، حيث تتكامل الأضداد في مراتب الوجود دون أن تتقابل تقابل تضادٍ عدمي، بل تتعايش في نظام يعبّر عن شمول الإرادة الإلهية ووحدة الفيض.

أما العدم الإمكاني فهو عدمٌ نسبيٌّ، لا يُفهم على أنه نفي محض، بل هو حالٌ بين الوجود والعدم، يتصف به الممكن قبل أن يُفاض عليه الوجود العيني، وهو حالة استعداد وتهيؤ، تقيم فيها الأعيان الثابتة في العلم الإلهي الأزلي، لم تخرج بعدُ إلى حيّز التعيُّن الخارجي؛ ولذلك قيل: «المعدوم عند الصوفية هو عين ثابتة معدومة: ثابتة في وجودها في علم الله القديم، معدومة أي مسلوب عنها الوجود الخارجي في زمان ومكان»، فالمعدوم هنا ليس لاشيئًا، بل هو معلوم أزلي ينتظر أمر التكوين: «كن»، ليظهر على صورةٍ من صور الوجود[٦].

ومن خلال هذا التمييز، يتجلَّى أن الإنسان وسائر الممكنات ذو وجهين: وجهٌ إلى الوجود ووجهٌ إلى العدم[٧]، غير أنَّ هذا العدم ليس العدم المحض، بل هو العدم الإمكاني الذي به تستمد الموجودات حقيقتها من العلم الإلهي، ومن ثَمَّ يستحيل القول بأن الإنسان

---

(١) **المعجم الصوفي**، سعاد الحكيم، ص ٧٨٢.
(٢) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٤/ ٣٥٥).
(٣) المصدر السابق (٦/ ٢٢٨).
(٤) المصدر السابق (٣/ ٦٢).
(٥) المصدر السابق (٤/ ١٧١ – ١٧٢).
(٦) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٦/ ٣٧٩).
(٧) المصدر السابق (١/ ٧٨).

خُلق من عدمٍ صرف؛ لأن العدم الصرف لا يُنتج وجودًا ولا يُنشئ كينونة، فالممكنات ثابتة في خزائن العِلم الإلهي، قائمة بثبوتها العلمي قبل أن تتلبَّس بوجودها العيني، فهي قديمة من حيث العلم، حادثة من حيث الظهور والتعيُّن، كما جاء في عبارات أهل الكشف: «فلأنه موجود في العلم القديم مُتَصَوَّرٌ فيه أزلًا»[١]، و«فيُنسب إليها القِدَم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها»[٢].

ويفرِّق الصوفية بين العدم المحال الذي هو ظلمةٌ مطبقة، والعدم الإمكاني الذي هو ظلُّ الوجود، فالظلمة نفيٌ تامٌّ للنور، بينما الظلُّ حالة تابعة له، لا مناقضة له، فالظلُّ ليس ضد النور بل أثرٌ من آثاره، وبه يتحقق الإمكان الذي هو سرُّ الوجود وواسطة التجلي، ومن هنا قالوا إن الممكنات قائمة بين النور والظلِّ، أي بين الوجود والعدم، بين الخير والشرِّ، فهي مرايا تعكس وجهين: وجهًا نحو الحق، ووجهًا نحو الإمكان.

وفي هذا الإطار الرمزي العميق، عبَّر بعض الصوفية عن سرِّ الوجود الإنساني بقولهم: «اعلم أن التجلي الإلهي دائم لا حجاب عليه، ولكن لا يُعرف أنه هو... فلما أمرها بالتكوين لإمكانها واستعداد قبولها سارعت لترى ما ثَمَّ... فلما وُجِد الممكن انصبغ بالنور فزال العدم، وفتح عينيه فرأى الوجود الخير المحض... فلما انصبغ بالنور التفت على اليسار فرأى العدم فتحقَّقه، فإذا هو ينبعث منه كالظلِّ المنبعث من الشخص إذا قابله النور... فقال النور: هذا هو أنت... فأنا النور بلا ظل، وأنت النور الممتزج لإمكانك... فأنت بين الوجود والعدم، وأنت بين الخير والشر...» [٣].

يتضح من هذا البيان أن الإنسان ليس وجودًا محضًا ولا عدمًا محضًا، بل هو الكائن الوسيط الذي يجمع النسبتين: النورانية والظلية، وبذلك تتحقق فيه معرفة الوجود، فهو المظهر الجامع الذي تتجلَّى فيه علاقة الإمكان بالحق، والنور بالظل، والفيض بالقبول، فإذا غفل عن وجهه النوراني جهل ربَّه، وإذا غفل عن وجهه الإمكاني جهل نفسه؛ ولهذا قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد: ٨-١٠]، أي طريق النور وطريق الظل، ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾ [الإنسان: ٣][٤].

فبقدر ما يدرك الإنسان هذا التوازن بين النور والظلِّ، يدرك سرَّ وجوده، ويتحقَّق بمقام العبودية الحقَّة التي تجمع بين الفقر الذاتي والغنى الإلهي.

المطلب الرابع: العلاقة الفلسفية والصوفية التي تربط الأعيان الثابتة بالوجود

يذهب الصوفية إلى أن العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجود علاقة دقيقة تتجاوز الإدراك العقلي المجرَّد؛ لأنها تقع في مرتبةٍ متوسِّطة بين الغيب والشهادة، وبين العدم والوجود، فالأعيان الثابتة عندهم هي حقائق الأشياء في علم الله الأزلي، وهي وإن لم توجد

---

(١) **إنشاء الدوائر**، ابن عربي، ص١٤٢.
(٢) **فصوص الحكم**، ابن عربي، ص٢١١.
(٣) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ٤٥٦ – ٤٥٧).
(٤) المصدر السابق (٣/ ٤٥٦ – ٤٥٧).

في الخارج، فإنها ثابتة في العلم الإلهي، معدومة في الحس، معلومة للحقِّ سبحانه بنور وجوده.

أولًا: وجها الشيئية في الممكنات:

يرى أهل التصوف أن لكل ممكن وجهين: وجهًا من جهة ظهوره بالوجود، ووجهًا آخر من جهة ثبوته في العلم.

فـ«شيئية الوجود» تعني ظهور الممكن في مرتبة من مراتب الوجود، أي تحقُّقه في عالم من عوالم التجلِّي الإلهي، بينما شيئية الماهية هي ثبوت المعلوم في العلم الإلهي بنور الوجود، لا بجعلٍ أو تأثيرٍ حادث، بل بنوع من الإشراق والتعلُّق الأزلي.

فالماهية لا تتصف بالوجود من ذاتها، وإنما تُعقَل وتُدرك بنوره، إذ إن المشهود في التحقيق هو الوجود، والمفهوم هو الماهية.

وعلى هذا الأساس تتميَّز شيئية الممكن عن الممتنع، إذ إن الممكن وحده القابل لتلقِّي الفيض الإلهي وسماع الأمر الربوبي: «كن»، فيتحقق وجوده تبعًا لتعلُّق الإرادة الإلهية به[١].

كما تذهب الرؤية الصوفية إلى أن الأعيان الثابتة، وإن كانت معدومة من جهة الوجود الخارجي، فهي في ذاتها مهيَّأة بالقابلية التامة لتلقِّي الإيجاد متى ورد عليها الأمر الإلهي عبر كلمة (كن)، كما يشير إلى ذلك قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فبهذه الكلمة الإلهية تظهر تلك الحقائق الكامنة في عالم العلم إلى ميدان العيان؛ إذ تمتثل الأعيان أمر الله وتتحوَّل من العدم الإمكاني إلى الوجود العيني، وقد شبَّه بعض العارفين الكون بشجرةٍ أصلُ نورها من «حبة كن»، تتنوَّع أغصانها وثمراتها بحسب اختلاف الاستعدادات والأعيان، وكلها ترجع في حقيقتها إلى تلك البذرة الأولى التي هي منشأ كل تجلٍّ ووجود[٢].

ثانيًا: الشيئية الثبوتية بين الوجود والعدم:

يرى الصوفية أن ثبوت الماهيات للأمر الإلهي لا يعني اتصافها بالوجود، وإنما هو ظهورٌ لحكمها بنور الوجود دون أن تنقلب إلى موجودةٍ بالفعل، فالممكنات في أصلها لا تمتلك إلا الشيئية الثبوتية، وهي مرتبة وسطى بين الوجود والعدم التام، تتيح لها أن تكون محلًّا لتوجُّه الخطاب الإلهي دون أن تخرج عن علمه أو تتحقق في الخارج.

---

(١) يُصوِّر صدرُ المتألِّهين حالةَ إفاضةِ الوجودِ على الأعيان الثابتة تصويرًا رمزيًّا بديعًا، إذ يرى أنَّ هذه الإفاضةَ قد جاءت بطلبٍ واستئذانٍ من تلك الأعيان؛ فكأنَّ العبدَ يخاطبُ ربَّه قائلًا: ائذنْ لي أن أدخلَ إلى عالمِكَ الوجوديّ، فيجيبهُ الحقُّ تعالى بقوله: «كُن»، أي ادخلْ حضرتي فقد أذنتُ لك. راجع: **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألهين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة: الأولى، د. ت (٦/ ٤١٥). وهذا التصوير يُمثِّل في جوهره بيانًا دقيقًا لحالة الإمكان التي تكون عليها الأعيان قبل تحقّقها بالوجود العيني.

(٢) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (١/ ٢٢٤).

ولأجل هذا الفهم الدقيق، ورد عن بعض أئمة القوم قولهم في تفسير الحديث النبوي: «كان الله ولم يكن معه شيء»، بأن الحال الآن كما كان، أي أن جميع ما يبدو موجودًا إنما هو ظلٌّ لتجلّيات الوجود الحقّ، وليس له قيامٌ بذاته(١).

ومن لطيف ما يذكره الصوفية أن الوجود والعدم ليسا حقيقتين قائمتين بالذات، بل هما نسبٌ وإضافاتٌ تتعلَّق بالمواضع والمراتب، فقد يكون الشيء موجودًا من وجهٍ ومعدومًا من وجهٍ آخر، كما قيل: «زيد موجود في السوق معدوم في الدار».

فلو كان الوجود صفةً قائمةً بذات الشيء لما جاز اتصافه به وبنقيضه معًا، ولكن لما كان الوجود والعدم من باب الإضافة، صحَّ اجتماعهما بالنسبة والاعتبار.

ومن ثمَّ بيَّن فلاسفة الصوفية أن لكل موجود أربع مراتب وجودية:

١. وجوده في عينه، أي تحقُّقه الخارجي.
٢. وجوده في العلم، وهو ثبوته العلمي في إدراك الحقّ.
٣. وجوده في الألفاظ، أي ما يُعبَّر عنه بالحكاية اللفظية.
٤. وجوده في الرقوم، أي وجوده الخطي أو الرمزي المكتوب(٢).

ثالثًا: سرُّ الخطاب الإلهي في قوله تعالى: (كُن):

وقف الصوفية عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠]، متسائلين عن حقيقة «الشيء» المخاطب في الآية قبل الإيجاد، إذ لا وجود في الخارج قبل «كن»، فمن المخاطَب إذن؟

يرى أهل الكشف أن ذلك الشيء هو الأعيان الثابتة في مرتبتها العلمية، وهي شيئية ثبوتية لا وجودية؛ لأن وجودها في العلم الإلهي يسبق ظهورها في الخارج.

وعليه، فالشيئية نوعان:

١. شيئية وجودية: وهي وجود الشيء في الخارج بعد تحقق الأمر الإلهي.
٢. شيئية ثبوتية: وهي وجوده العلمي في مرتبة التعين السابق على كلمة (كن) (٣).

ويرى الصوفية أن ثمَّة مرتبةً متقدّمةً على مرتبة التكوين الإلهي المعبَّر عنها بـ«كُن»، وهي مرتبةٌ يكون فيها للممكنات نوعٌ من الثبوت العلمي في علم الله، قبل أن تخرج إلى حيّز الوجود الخارجي، هذا الثبوت هو الذي يُشار إليه بالأعيان الثابتة في التعيُّن الثاني، أي في مرتبة العلم الإلهي التفصيلي بعد مرتبة الأحدية المطلقة.

والشيئية في هذا المقام ليست وجودًا خارجيًا، بل هي شيئية ثبوتية؛ أي أنها عبارة عن صور علمية قائمة في العلم الإلهي، لا عن وجود متحقَّق في الخارج، أما الشيئية الوجودية فهي التي تظهر بعد الخطاب الإلهي بكلمة التكوين «كُن»، إذ بها يخرج الممكن من كونه معلومًا في العلم الإلهي إلى كونه موجودًا في الخارج(٤).

---

(١) راجع: **اصطلاحات الصوفية**، كمال الدين القاشاني، ص١٠٢؛ **المعجم الصوفي**، سعاد الحكيم، ص٦٤٠– ٦٤١؛ **المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، عبد القادر الجزائري (١/ ٨٨).

(٢) راجع: **إنشاء الدوائر**، ابن عربي، ص٧ – ٨.

(٣) راجع: **رسالة شجرة الكون**، ابن عربي، تحقيق: رياض العبد الله، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولى، ١٩٨٥م، ص٤١– ٤٥؛ **إيقاظ النائمين**، صدر الدين الشيرازي، ص٣٠. **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٧٢.

(٤) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٧٢.

وقد فصَّل المتصوفة هذا التفريق بقولهم: إن الوجود نوعان:

١. وجودٌ عينيٌّ خارجي، وهو الذي يتحقَّق بعد كلمة التكوين.
٢. وجودٌ علميٌّ ثبوتي، وهو الذي يسبق التكوين، ويتعلَّق بعلم الله بالممكنات قبل إيجادها.

«أما تسميته تعالى كلّ ممكن قبل وجوده شيئًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] فلا تقتضي الوجود، بل الثبوت في علم الله المصحِّح للخطاب معه، وهو نوع من الوجود... فليس هذا ما يقوله المعتزلة بأن الممكنات المعدومة ثابتة في أنفسها من غير الوجود، فإنه باطل قطعًا؛ إذ لا واسطة بين الوجود والعدم»[(١)].

وفي ضوء هذا التقرير يفرّق الصوفية بين شيئية الوجود وشيئية الثبوت، فـ«الوجود العيني يساوق شيئية الوجود، والوجود العلمي يساوق شيئية الثبوت»[(٢)].

وهكذا يتضح أن الثبوت عند الصوفية ليس وجودًا مستقلًا ولا عدمًا محضًا، وإنما هو مرتبة علمية بين العدم والوجود، هي عبارة عن حضور المعلوم في العلم الإلهي حضورًا تفصيليًا يُعَدّ استعدادًا للظهور العيني.

ومن هذا المنطلق يرى أهل التصوف أن الله تعالى، بصفته علة العلل وواجب الوجود بذاته، عالمٌ بذاته، وأن علمه بذاته يستلزم علمه بجميع المعلومات؛ لأن العلَّة لا تُعلَم على وجهها إلا إذا عُلمت معلولاتها، والعكس بالعكس، ومن ثمَّ فإن علم الحق تعالى بالأشياء إنما هو علمه بها في مرتبة التعين الثاني، حيث تتجلَّى في صور علمية ثابتة، هي الأعيان الثابتة، التي تمثل تفصيلًا علميًا للحقائق الممكنة في العلم الإلهي[(٣)].

ومن هذا المنظور يتبيَّن أن الممكنات ـ وهي الأعيان الثابتة نفسها ـ لا تملك في حال ثبوتها قدرةً على التكوُّن ولا على الإيجاد الذاتي، بل هي مفتقرة إلى الحق تعالى في جميع أحوالها، سواء في حال عدمها أو في حال وجودها؛ ولهذا يقول ابن عربي في تعبيرٍ دقيقٍ يبرز معنى الفقر الذاتي للممكنات: «ألا ترى الممكن في حال عدمه يفتقر إلى المرجِّح، فإذا وُجد افتقر أيضًا إلى استمرار الوجود له وحفظه عليه فلا يزال فقيرًا ذا فقر في حال وجوده وفي حال عدمه»[(٤)].

فالفقر ـ عند ابن عربي ـ وصفٌ ملازمٌ للممكن في جميع أطواره؛ لأنه لا يملك من ذاته لا وجودًا ولا بقاءً، وإنما يستمدهما من فيض الحق تعالى الذي لا ينقطع.

وبناءً على هذا الفهم، فإن الخطاب الإلهي «كُن» ليس طلبًا لنفسه، بل هو طلبٌ من الحق تعالى للممكن بأن يتكوَّن؛ لأن الممكن فاقدٌ لصفة التكوّن من ذاته، والحق سبحانه لا يطلب ما هو حاصل عنده، بل يطلب ما ليس عند المأمور، فـ«كل طالب إنما يطلب ما ليس عنده، فإن الحاصل لا يُبتغى، والحق لا يطلب من الممكن إلا تكوينه، وتكوينه ليس

---

(١) **شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوي، المسمى: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود**، لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠١٠م، ص١٦٣.
(٢) المصدر السابق، ص٢٢١.
(٣) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٧٩.
(٤) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ٣٩٧).

عنده، فإن الممكن في حال عدمه ليس بمكوّن، فالتكوين ليس بكائن في العين الثابتة الذي هو الشيء، فإذا أراده الحق قال له: كُن فيكون...» [١].

فالممكن، وهو في حال ثبوته العلمي، لا يملك إلا قابلية التعيُّن، أما التكوين الفعلي فهو فعل الحق تعالى، يفيضه على الممكن عند تعلق الإرادة الإلهية به، ومن هنا يظهر أن قوله تعالى «كُن» ليس مجرد لفظ، بل هو حرف وجودي، أي رمزٌ لحقيقة الوجود التي يتجلّى بها الحق في الأشياء.

رابعًا: «كلمة التكوين» و«حضرة كُن»:

يطلق ابن عربي على «كُن» اسم كلمة التكوين، ويسميها أيضًا كلمة الحضرة، ويقصد بها حضرة الوجدان المرتبطة باسم الله الواجد، أي الحضرة التي يظهر فيها الوجود، ففي الفتوحات المكية يعبّر عنها بقوله: إنها «حضرة كُن»، وهي المرادفة لـ«حضرة الوجدان» [٢].

ومن هذه الكلمة الوجودية تنبثق الموجودات كلها؛ إذ كل موجودٍ في العالم هو كلمة من كلمات الله؛ لأنه مظهر خارجي لتجلّي كلمة التكوين، «فكل موجود هو كلمة من كلمات الله، لأنَّه المظهر الخارجي لكلمة التكوين كُن» [٣]، يقول ابن عربي: «وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات» [٤]، «فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد، فإنها عن كُن، وكُن كلمة الله» [٥].

وهذا ما يفسّر قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩]، فكل مظهر من مظاهر الوجود هو كلمة من تلك الكلمات الإلهية التي لا تنفد لأنها تجلّيات دائمة للفيض الإلهي.

ويقول ابن عربي أيضًا: «فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد، وهو قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠]، وكلمة الحضرة وهي قوله لكل شيء يريده: كُن، بالمعنى الذي يليق بجلاله، وكُن حرف وجودي فلا يكون عنه إلا الوجود، ما يكون عنه عدم لأن العدم لا يكون لأن الكون وجود، وهذه التوجهات والكلمات في خزائن الجود [٦] لكل شيء يقبل الوجود» [٧].

ومن هنا تتضح العلاقة بين العلم الإلهي السابق وبين الفيض المستمر؛ فالأعيان الثابتة هي صور علمية ثابتة في خزائن العلم الإلهي، وعندما تتعلَّق الإرادة بإيجادها تتنزل من تلك الخزائن إلى الوجود العيني بكلمة التكوين.

---

(١) المصدر السابق (٨/ ١٣).
(٢) حضرة الوجدان وهي حضرة كُن، راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٨/ ٣٩٢).
(٣) **المعجم الصوفي**، سعاد حكيم، ٩٧٦؛ وراجع: **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، خالد بلقاسم، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٤م، ص٥٨؛ نظرية الإسلاميين في الكلمة، أبو العلا العفيفي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى، ٢٠٢٢م، ص٥٠.
(٤) **فصوص الحكم**، ابن عربي، ص٢١١.
(٥) المصدر السابق، ص١٤٢.
(٦) خزائن الجود عند ابن العربي هي عبارة عن «العلم الإلهي الحاوي لأمثال كل ما وُجد في هذا العالم». **المعجم الصوفي**، سعاد الحكيم، ص٣٩٠.
(٧) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٣/ ٤٢٢).

تعقيب على المبحث الثالث:

يُمكن القول في ختام هذا المبحث: إنَّ مسألة الأعيان الثابتة تمثِّل واحدة من أدقّ القضايا الميتافيزيقية في الفكر الفلسفي الصوفي، وأشدَّها تعقيدًا من جهة تداخلها بين النظر الفلسفي والعرفان الصوفي، وقد حاول هذا المبحث أن يسلِّط الضوء على العلاقة الوثيقة بين الأعيان الثابتة والوجود، وما يترتب على ذلك من نتائجٍ معرفيةٍ وكشفيةٍ في تفسير حقيقة الموجودات، وربطها بنظام العلم الإلهي الذي يُعدُّ أصلًا لكل تعيُّن وكينونة.

لقد تبيَّن من خلال المطالب المتقدمة أنَّ الخلاف بين الاتجاهين الصوفي والفلسفي في معالجة قضية الوجود ليس خلافًا في أصل الحقيقة، وإنما هو تباين في زاوية النظر ومنهج التعبير، فالفلاسفة المشاؤون – من أرسطو حتى ابن سينا – جعلوا الوجود وصفًا طارئًا على الماهية، وأقرُّوا بتقدُّم الماهية في التصور على الوجود الخارجي، فالموجود عندهم هو ماهية نُسب إليها الوجود، أما الصوفية الفلاسفة – وفي طليعتهم محيي الدين ابن عربي وتلامذته كصدر الدين القونوي والقيصري والنخجواني – فقد انقلبوا على هذا التصور انقلابًا تامًّا، فقرروا أن الوجود هو الحقيقة المطلقة الواحدة التي لا تتعدد في ذاتها، وإنما تتنوع مظاهرها بتنوُّع تجلياتها، وأن الماهيات أو الأعيان ليست سوى صورٍ علميةٍ أزليةٍ في العلم الإلهي، لا وجود لها من ذاتها، بل بفيض الحق عليها وجودًا وشهودًا.

وقد اتضح أنَّ مفهوم الأعيان الثابتة عند الصوفية لا يُقصد به إلغاء مفهوم الماهيات الفلسفي، بل تجاوزه إلى مستوى أعمق؛ إذ الأعيان ليست ذواتًا مستقلة ولا موجودات عينية، وإنما هي حقائق علمية ثابتة في حضرة العلم الإلهي، متصفة بالدوام والثبوت من حيث نسبتها إلى العلم، معدومة من حيث وجودها الخارجي، ومشهودة في قوالب التجلي بحسب استعداداتها الأصلية، فهي مرتبة وسطى بين الإمكان والوجود، تتلقى فيض التجلي بحسب القابلية الكامنة فيها.

وقد أبرز هذا المبحث العلاقة بين مسألة الأعيان الثابتة وبين نظرية الفيضين الأقدس والمقدَّس، بوصفها مفتاحًا لتمييز المراتب الإلهية، فالأعيان في الفيض الأقدس ليست مجعولة لأنها تعبير عن علم الحق بذاته، والعلم الذاتي لا يطرأ عليه الجعل ولا الحدوث، بينما تتعيَّن هذه الأعيان في الفيض المقدَّس حين يُفيض الحق عليها الوجود العيني فتظهر صورها في الخارج، وهذا التحديد يمثل معالجة فلسفية وعرفانية راقية لمشكلة العلاقة بين العلم والإرادة والوجود، إذ يجمع بين وحدة المصدر الإلهي وتعدّد مظاهر الوجود الممكن.

أما صدر المتألهين الشيرازي فقد حاول الجمع بين الموقفين: فصاغ من خلال نظريته في تشكيك الوجود رؤيةً توفيقية تجعل الوجود أصلًا واحدًا تختلف مراتبه شدةً وضعفًا، وتكون الأعيان الثابتة عنده تعيُّناتٍ علميةً لتلك الحقيقة الواحدة، لا وجود لها استقلالًا في الخارج، بل ثبوتها بوجود رابط، لا بوجود مستقل، وبهذا جمع بين وحدة الوجود الصوفية وتعدد الماهيات الفلسفية في منظومةٍ واحدة تجعل الوجود أصلًا لكل كينونة، وتُرجع الكثرة إلى تدرجٍ في مراتب التجلي لا إلى تعددٍ في الحقيقة.

وقد جاء في هذا المبحث تتبُّع العلاقة بين الوجود والعدم في ضوء مفهوم الأعيان الثابتة، إذ بيَّن أن العدم عند الصوفية ليس نقيض الوجود على نحو التضاد المطلق، وإنما هو وجهٌ آخر له في مرتبة الخفاء والغيب، فالأعيان التي لم تتجلى بعدُ في عالم الوجود

ليست معدومة من كل وجه، بل حاضرة في العلم الإلهي حضورًا أزليًا، غائبة عن عالم الشهادة، ومن هنا فالعلم الإلهي جامعٌ للوجود بالقوة والوجود بالفعل معًا؛ لأن كل ما لم يُظهره الحق بعدُ فهو موجود في علمه على وجه الثبوت العلمي لا الخارجي، وبهذا يلتقي المفهوم الصوفي للعدم مع ما قرَّره صدر المتألهين من أن العدم ليس شيئًا في مقابل الوجود، بل هو مرتبة نقص في حظّ الموجود من حقيقة الوجود.

ويتبيَّن من مجموع ما تقدَّم أنَّ مفهوم الأعيان الثابتة يمثِّل جسرًا معرفيًا بين الفلسفة المشائية والحكمة المتعالية والتصوف النظري؛ إذ يتجاوز ثنائية الماهية والوجود، ويقدِّم رؤية توحيدية تُفسِّر الكثرة من منطلق الوحدة، دون الوقوع في مذهب الحلول أو الاتحاد، فهو المفهوم الذي يجمع بين التنزيه والتجلي، وبين العلم والوجود، وبين الإمكان والتحقُّق، في توازنٍ دقيق يجعل الميتافيزيقا الإسلامية في أرقى صورها.

ومع ذلك، فإن القول بثبوت الأعيان العلمية أزلًا – وإن كان مقبولًا من حيث النسبة إلى علم الله – لا يخلو من إشكالٍ منطقيٍّ عند النظر العقلي المجرَّد، إذ قد يُتوهم منه إثبات نوعٍ من القدم لغير الله، غير أنَّ الصوفية دفعوا هذا الإشكال بإرجاع الثبوت كلِّه إلى نسبة العلم الإلهي، مؤكدين أن الأعيان لا ثبوت لها بذاتها، بل بثبوت علم الحق بها، فهي قائمة بالحق لا بنفسها، ووجودها العلمي مظهرٌ من مظاهر الأسماء الإلهية لا غير، ومن ثمَّ فإن قدمها ليس ذاتيًا بل تبعيٌّ، تابعٌ لقدَم العلم الإلهي الذي لا يعتريه زمان ولا حدوث.

وخلاصة القول: إن هذا المبحث قد أظهر بجلاءٍ أن مبحث الأعيان الثابتة ليس موضوعًا غيبيًا صرفًا ولا بحثًا ميتافيزيقيًا مجردًا، بل هو مفتاحٌ لفهم الرؤية الصوفية للوجود في أعمق مستوياتها؛ إذ تُبرز هذه الفكرة كيف يتنزّل الحق في الخلق، وكيف يظهر العلم في صورة الوجود، وكيف يتصل الغيب بالشهادة في نظامٍ واحدٍ متناسق، ومن هنا تتجلّى ريادة الفكر الإسلامي في الجمع بين الوجود والمعرفة، وبين الفيض والخلق، في تصورٍ وحدويّ فريد سبق الميتافيزيقا الغربية الحديثة في ربط الكينونة بالعلم، والوجود بالعقل، والتجلّي بالحقيقة.

المبحث الرابع
الأعيان الثابتة وعلاقتها بالأسماء والصفات الإلهية

إنَّ البحث في صلة الأعيان الثابتة بالأسماء والصفات الإلهية يفتح بابًا دقيقًا في معرفة كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وكيفية تعلق العلم الإلهي بالمعلوم قبل ظهوره في عالم الشهادة.

ومن هذا المنطلق، يتناول هذا المبحث العلاقة المزدوجة للأعيان الثابتة؛ فهي من جهةٍ متعلِّقةٌ بالأسماء الإلهية بوصفها مظاهر لتلك الأسماء وتجلياتها في مراتب الوجود، ومن جهةٍ أخرى مرتبطةٌ بصفة العلم الإلهي؛ إذ بها تَعلَّقَ العلمُ الأزليُّ وتجلّى في صور الممكنات قبل وجودها الخارجي.

وسيتضح من خلال هذين المطلبين كيف نظر فلاسفة الصوفية، وفي مقدِّمتهم ابن عربي وصدر المتألِّهين الشيرازي، إلى موقع الأعيان الثابتة ضمن النسق الإلهي الجامع، وكيف عبَّروا من خلالها عن عمق الصلة بين معرفة الله وأسرار الوجود.

المطلب الأول: العلاقة بين الأعيان الثابتة وأسماء الله:

يُعَدُّ البحث في العلاقة بين الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية من أدقِّ المباحث الصوفية الفلسفية وأعمقها دلالة، إذ به تتجلَّى كيفية ارتباط صور الممكنات بعالم الأسماء والصفات، ويتَّضح به وجه صدور الكثرة عن الوحدة من غير أن تُنافيها.

فالأعيان الثابتة في التصور الصوفي هي الصور العلمية للأسماء الإلهية ومظاهرها في العلم الأزلي، أي أنها تمثِّل تجليات الأسماء الإلهية في مراتب العلم الإلهي قبل ظهورها في الأعيان الخارجية، فهي ليست الأسماء نفسها، بل مرائيها التي بها يتعيَّن كل اسم من أسماء الله في صورة علمية مخصوصة، يعكس فيها معنىً من معاني الكمال الإلهي(١).

وبناءً على هذا، فإن العلاقة بين الاسم والعين علاقة الظاهر بالمظهر، فالاسم – من حيث هو تعيُّن الذات مع صفة مخصوصة – يقتضي مظهرًا يظهر به أثره، وهذا المظهر هو العين الثابتة، أي الحقيقة العلمية الخاصة التي تقابل ذلك الاسم في العلم الإلهي، وهكذا تتقابل الأسماء والأعيان في نظامٍ دقيق من التناسب، بحيث يكون لكل اسمٍ مظهره الذي يتجلَّى فيه، ولكل مظهرٍ اسمٌ يفيضُ عليه أثره وكماله.

ومن هنا يتضح أن التعيُّن الخاص الملازم لكل اسم، هو ما يعبِّر عنه أهل التصوف الفلسفي بـ«العين الثابتة»؛ لأنها الحد الذي تتقيَّد به الكثرة في العلم الإلهي، والمرتبة التي تتجلَّى فيها الصفات بحسب الاستعداد العلمي الذي أودعه الله فيها، فالاسم الإلهي من حيث تعيُّنه وتقيُّده يتضمَّن معنى النسبة، وهذه النسبة هي التي تمنح الأعيانَ وجودها العلمي وثبوتها الأزلي(٢).

وقد قسَّم الصوفية الأعيان الثابتة إلى كليةٍ وجزئية:

فالكليات هي الماهيات والحقائق الجامعة، والجزئيات هي الهُويات المخصوصة التي تتعيَّن في صور الأفراد، ولكلٍّ منهما اعتباران:

---

(١) **مكتوبات الإمام الرباني**، أحمد بن عبد الأحد السرهندي، دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، د. ت. (٣/ ١٤٣).

(٢) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٦٧.

- أحدهما: كونها صورًا علمية للأسماء الإلهية في العلم الأزلي.
- والآخر: كونها حقائق للأعيان الخارجية التي تتجلَّى بها تلك الأسماء في الوجود.

وكذلك الأسماء الإلهية لها اعتباران متقابلان:

- أحدهما من جهة كثرتها وتميُّزها بحسب الصفات.
- والآخر من جهة وحدة الذات المسمَّاة بها.

فالأسماء من حيث الكثرة مستفيضةٌ من الحضرة الإلهية؛ لأنها تتكثَّر بتنوُّع الصفات، ومن حيث وحدة الذات مفيضةٌ على صورها، أي على الأعيان الثابتة، إذ تفيض عليها آثار الكمال الإلهي بحسب الفيضين:

- الفيض الأقدس، الذي هو إفاضة الصور العلمية للأعيان في مرتبة العلم الإلهي.
- والفيض المقدس، الذي هو تجلِّي تلك الصور في الأعيان الخارجية بالوجود العيني[١].

ومن هذا المنطلق، تُعَدُّ الأعيان الثابتة غذاءً للوجود كما يعبِّر الصوفية؛ لأنها المَحال التي تتعيَّن فيها آثار الوجود، وبها تظهر أفعال الأسماء الإلهية في العالم[٢]، فكل ما في الوجود من أثرٍ أو تجلٍّ إنما هو ثمرةُ استعداد عينٍ ثابتةٍ لتلقِّي فيض اسمٍ من أسماء الله؛ إذ لولا هذه الاستعدادات ما كان للوجود مظهرٌ يَظهَر فيه الحق.

وتُشير النصوص الصوفية الفلسفية إلى أن الأسماء الإلهية هي الدالة على الصفات الكلية التي تحيط بالوجود، مثل: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والجود، والقسط، وغيرها من الأسماء الجامعة التي تُعرف أحيانًا بـ«الأئمة السبعة»، وهذه الصفات الإلهية تتجلَّى في كل شيء بقدر استعداده الذاتي، إذ لا شيء في الكون يخلو من أثر اسمٍ من أسماء الله، غير أن تجلِّي هذه الأسماء يظلُّ محجوبًا عن الإدراك التام؛ لأن كل موجودٍ إنما يدرك الحق على قدر قابليته، ولا أحد يمكنه أن يشهد الحقيقة الإلهية على ما هي عليه في ذاتها.

ويُوضِّح العارفون هذه الفكرة بقولهم: إن العطاء الإلهي دائمٌ غير محظور، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا ۝٢٠﴾ [الإسراء: ٢٠].

فالله سبحانه يُفيض على الدوام، لكنَّ القوابل تختلف في الاستعداد لتلقِّي الفيض، تمامًا كما تبسط الشمس نورها على جميع الموجودات دون تمييز، غير أن كلَّ محلٍّ يقبل منها على قدر صفائه واستعداده[٣].

أما هذا الاستعداد، فهو من صميم حقيقة الشيء وماهيته، لا يعرفه إلا الله العليم؛ لأنه العلم الأزلي الذي أحاط بكل ممكنٍ قبل أن يوجد في الخارج، ومن هنا تُسمَّى الحقائق

---

(١) راجع: **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١/ ٤٥)، (١/ ٥٠)، (٢/ ١١٩- ١٢١)، **واللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد (مخطوط)**، إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، هامش ٢٥و.

(٢) **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ص ٤٣٨.

(٣) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (١/ ٢٨٧).

عند أهل التصوف الفلسفي أعيانًا ثابتة، أو «أشياء» بلغة القرآن، إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠].

فهذه الأشياء لا وجود لها بذواتها؛ لأنها من حيث حقيقتها معدومات، وإنما وجودها بفيض الحق الذي يُخرجها من العلم إلى العيان، وفي الاصطلاح الفلسفي، هي ممكنات، يمكن أن توجد أو لا توجد، بينما الحق وحده واجب الوجود، الذي لا يتصوَّر في حقه العدم.

وعلى هذا، فإن الأعيان الثابتة تمثِّل لوازم واجب الوجود، ومظاهر تجليه الممكنة، وهي قيودٌ أبديةٌ تُظهر إطلاق الحق في صورٍ متناهية، وتكشف عن تجلياته في مظاهر الكون المختلفة، فحين يُقال إن شيئًا وُجد في العالم، فمعناه أن الوجود الحق قد تجلَّى فيه بوجهٍ خاص، فصار ذلك الشيء وجهًا من وجوه الله، وكلمةً من كلمات التكوين التي تتردَّد في أنفاس الرحمن، ولونًا من ألوان النور الإلهي المتألِّق في مراتب الوجود.

ومن ثمَّ فلا وجود حقيقي إلا لله، وكل ما سواه وجودٌ خياليٌّ ظِلِّي، يتبدَّل من صورة إلى صورة في كل لحظة من لحظات التجلي، فالعالم بأسره إنما هو خيالٌ متحوِّلٌ في مرآة الوجود، والحقُّ وحده هو الثابت الذي لا يزول، يقول أهل التصوف الفلسفي: «فما في الوجود المحقَّق إلا الله، وأما ما سواه فهو الوجود الخيالي... فكل ما سوى ذات الحق خيالٌ حائلٌ وظلٌّ زائل، لا يبقى على حالٍ واحدة، بل يتبدَّل دائمًا وأبدًا، فهو هو، وما هو هو»(١).

وهكذا تتبيَّن أن العلاقة بين الأعيان الثابتة وأسماء الله تقوم على تبادل الفيض والتجلِّي:

- فالأسماء تفيض على الأعيان وجودها العلمي وآثارها الكمالية.
- والأعيان تُظهر تلك الأسماء وتُبرز معانيها في مراتب الوجود.

فهي إذن مرائي الأسماء ومجاليها، وبتفاعلها المستمر يظهر الوجود كلُّه في تنوعه وتجدده، كأنَّه أنفاسٌ لا تنقطع في بحرٍ من النور الإلهي لا ساحل له.

المطلب الثاني: العلاقة بين الأعيان الثابتة وصفة العلم:

يرتبط الحديث عن الأعيان الثابتة في الفكر الصوفي ارتباطًا وثيقًا بصفة العلم الإلهي؛ لأن هذه الأعيان تمثل عند العارفين معلومات الله الأزلية وصور الأشياء كما هي في علمه القديم قبل أن تتلبس بلباس الوجود الخارجي، ومن هنا فإن بحث العلاقة بين الأعيان الثابتة والعلم الإلهي يُعَدُّ من أهم المداخل لفهم كيفيَّة علم الله بالأشياء، وكيف تتجلى الممكنات من مرتبة العدم إلى مرتبة الوجود.

لقد دار جدل واسع بين الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات، وهل يدرك الحق سبحانه الجزئيات كما تقع في الزمان والمكان، أم أن علمه يقتصر على الكليات العامة؟ غير أن القرآن الكريم قد حسم هذه المسألة بتقريره الشامل لعلم الله بكل شيء، دقيقه وجليله، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧٥﴾ [الأنفال: ٧٥].

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٣١٣).

ويرى ابن عربي أن علم الله بالأشياء، كليِّها وجزئيِّها، مرتبط بالذات الإلهية نفسها، فلا يتغير ولا يتجدد؛ لأن علم الله قديم بقدمه، وهو عين ذاته لا ينفصل عنها، فالله يعلم الورقة وهي تسقط، ويعلمها قبل سقوطها وبعده؛ لأنه هو الذي يُوجِدها بأمره فيقول لها: «اسقطي»، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢]، فالعلم الإلهي لا يتبع حدوث الأشياء، بل الأشياء هي التي تتحقق بحسب ما في علم الله من صورها الثابتة في الأزل.

فالأشياء من حيث ذواتها معدومة في أنفسها، إذ لا وجود لها إلا في علم الله، كالأفكار في الذهن التي لم تخرج إلى الوجود الخارجي، فهي تظل على حالها في الثبوت العلمي حتى يصدر الأمر التكويني الإلهي «كن»، فحينئذٍ تتجلى في عالم الشهادة، وهذه الحالة هي التي يسميها ابن عربي شيئية الأشياء في العلم الإلهي، أو شيئيات الثبوت؛ لأن الأشياء ثابتة في العلم الإلهي لا يعتريها تغير، وإن تجلت في الوجود، وعلى الرغم من ظهورها الخارجي، فإن أمر الخلق لا يُزيل عنها صفة الثبوت العلمي؛ لأن الوجود الحقيقي هو للحق وحده، وكل ما سواه مجرد تجلٍّ له على حسب القوابل؛ ويضرب الصوفية لذلك مثالًا بالنور؛ فحين يقع شعاع الضوء على زجاج ملوَّن، يظهر بلون الزجاج، لكن حقيقة النور تظل كما هي لا تتغير، وكذلك الأعيان الثابتة بالنسبة للوجود الإلهي: تظهر بصور متعددة في الخارج، لكن حقيقتها العلمية ثابتة لا تتحول.

وقد عبَّر الشيخ عبد الكريم الجيلي عن هذه الحقيقة بقوله: «إن الأعيان الثابتة هي ذوات معلومات العلم الإلهي، وهي طور الحروف العالية، أحد أطوار الحروف الثمانية»(١).

فهي إذن تمثل مرتبة العلم الإلهي التي تتضمن جميع المعلومات الإلهية على وجه الإجمال قبل تنزلها في مراتب التفصيل؛ ولذا يعرِّف الجرجاني الأعيان الثابتة بأنها: «حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية، لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية أبدية»(٢).

فهي ليست مخلوقة بالمعنى الزمني، بل ثابتة في الأزل بثبوت علم الله، فهي تعيُّنات علمية أزلية لصور الأسماء الإلهية.

ويؤكد الشيخ أحمد السرهندي هذا المعنى أيضًا بقوله: «الأعيان الثابتة عبارة عن الصور العلمية للأسماء الإلهية، لا الأسماء الإلهية أنفسها»(٣)، كما يقول في موضع آخر: «الأعيان الثابتة: هي مرتبة الأسماء وعالم الجبروت»(٤).

فهي إذن المراتب العلمية التي تتكشف فيها الأسماء الإلهية في ذاتها، وتُرى فيها صور الصفات على هيئة الممكنات قبل تجليها في الوجود الخارجي.

---

(١) راجع: **شرح مشكلات الفتوحات المكية**، عبد الكريم الجيلي، ص ١٨.

(٢) **التعريفات**، للجرجاني، ص٣٠. **وراجع: التوقيف على مهمات التعاريف**، المناوي، ص٥٦، **الكليات**، الكفوي، ص١٥١.

(٣) راجع: **مكتوبات الإمام الرباني**، أحمد السرهندي (٣/ ١٤٣).

(٤) **عطية الوهاب الفاصلة بين الخطأ والصواب** (بهامش مكتوبات الإمام الرباني للسرهندي)، محمد بك الأوزبكي (٣/ ١١).

ولمزيد من البيان، يمكن تقريب هذا المعنى من خلال المقارنة بالفلسفة الصدرائية (نسبة إلى صدر الدين الشيرازي)، إذ نجد شبهًا بين علاقة الأعيان بالأسماء في التصوف الفلسفي، وعلاقة الماهية بالوجود في الفلسفة، ففي نظر صدر المتألهين، الأصالة للوجود لا للماهية، والماهية ليست سوى حد الوجود وتقييده، فهي ليست أمرًا خارجًا عنه، بل هي في حقيقة الأمر تعيُّن من تعيناته، فكل وجود متعين يتضمن بطبيعته حدًّا يعبِّر عن ماهيته؛ ولذا يُقال: إن الماهية موجودة بالوجود، أي بالحيثية التقييدية له، فالوجود يحمل ماهيته في نفسه، وبالمقابلة يمكن القول إن الأعيان الثابتة هي الماهيات العلمية في التعين الثاني، بينما الأعيان الخارجية هي الماهيات المتجلية في التعينات الخَلقية، أي في عالم الوجود المادي الخارج عن الصقع الربوبي(١).

وهذا التشبيه يوضِّح أن الأعيان الثابتة ليست كيانات منفصلة عن الذات الإلهية، بل هي صورها العلمية التي تَظهر في العلم الإلهي بقدر الاستعدادات، كما أن الماهيات في الفكر الفلسفي ليست إلا حدود الوجود وقيوده.

وقد نصَّ فلاسفة الصوفية على أن: «للأسماء الإلهية صورًا معقولة في علمه تعالى؛ لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلمية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعيُّن خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة»(٢).

وهذه الأعيان قد تكون كلية أو جزئية بحسب ما تتضمنه من معانٍ، فالكلية تُسمى ماهيات وحقائق، والجزئية تُسمى هويات عند أهل النظر، فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعينًا أوليًا، وهي التي تشكل أصول الكثرة في العلم الإلهي.

ولذلك قيل: «كل واحد من الأقسام الأسمائية يستدعي مظهرًا به تظهر أحكامها، وهو الأعيان»(٣).

فكل اسم من الأسماء الإلهية يحتاج إلى محل يظهر فيه أثره، وهذا المحل هو العين الثابتة التي تتلقى الفيض منه وتُظهر حكمه، ومن هنا فإن الوجود والمظاهر في حقيقتهما شيء واحد، لا كثرة فيهما في نفس الأمر، وإنما التمايز يقع في العقل لا في الوجود، كما قال أهل النظر: «الوجود عين الماهية في الخارج، وغيره في العقل»(٤).

وعلى هذا الأساس، يتضح أن الاسم الإلهي في التحقيق هو التجلي المظهر عين الممكن الثابتة في العلم(٥)، أي إن الاسم هو الذات الإلهية مقيَّدة بنسبة خاصة تُظهر صورة من صورها في العلم، فتكون تلك الصورة هي العين الثابتة لذلك الاسم.

وهكذا يتجلَّى الارتباط الوثيق بين صفة العلم الإلهي والأعيان الثابتة؛ فالأعيان هي معلومات الله الأزلية، وصور علمه التي لا تتغير، وهي المظاهر التي تتجلى فيها الأسماء والصفات بحسب الاستعداد، فهي الحدود العلمية لفيض الوجود، التي بها تنتقل الحقائق من الغيب إلى الشهادة، ومن العلم إلى العين.

---

(١) راجع: **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، يد الله يزدان بناه، ص٤٦٨.
(٢) **شرح فصوص الحكم**، داود القيصري (١/ ٦١).
(٣) المصدر السابق (١/ ٤٧).
(٤) المصدر السابق (١/ ١١٧).
(٥) **إعجاز البيان**، القونوي، ص٧٢، ولمزيد من التفصيل راجع: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، عبد الرحمن الجامي، ص٤٢.

إنَّ الأعيان الثابتة – من هذا المنظور – ليست سوى صورٍ علميةٍ أزلية قائمة بعلم الله، لا وجودَ لها في الخارج إلا عند تجلي الإرادة الإلهية بها، فيتحقق وجودها العيني، فهي «ثابتةٌ في العدم الإمكاني، معدومةٌ عن الوجود الخارجي، ولكنها موجودةٌ في العلم الإلهي وجودًا علميًا»[١]؛ ولهذا يقول ابن عربي إنَّ الممكنات قبل وجودها الخارجي كانت «في حال عدمها مهيَّأةً لقبول الوجود»، أي أن عدمها ليس محض بطلان، بل هو عدمٌ إمكانيٌّ ينطوي على القابلية الوجودية، وهو في حقيقته وجهٌ من وجوه العلم الإلهي.

وعلى هذا الأساس، يصبح القول بخلق الأشياء عن عدمٍ وعدمه تعبيرًا عن صدورها من العلم الإلهي لا من فراغٍ محض، فالعدم هنا ليس نقيضًا للوجود بل مرتبة من مراتبه؛ إذ إنَّ «عدم العدم وجود»، كما عبَّر ابن عربي[٢]، ومن ثم فإنَّ الموجودات حين أُوجِدَت لم تخرج من العدم المطلق، بل من العلم الأزلي الذي كان يتضمنها على سبيل الثبوت، ثم ظهرت في عالم الحسّ على سبيل التعيُّن.

وقد تبنَّى صدر المتألهين الشيرازي هذا التصور، فذهب إلى أنَّ الأعيان الثابتة هي حقائق الأشياء في العلم الإلهي، وأنها «شؤون الحق وأسماؤه في مرتبة الغيب»، كما أشار إلى أنَّ كثرتها إنما هي تَكثُّرٌ ناتجٌ عن تعدد الأسماء الإلهية لا عن وجود ذواتٍ مستقلةٍ عن الله، فكلُّ عينٍ ثابتةٍ إنما تنشأ عن اسمٍ إلهيّ خاصٍ يتوجّه عليها، ويمنحها حقيقتها المميزة؛ ولهذا قال القيصري: إن الأعيان تارةً تكون عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارةً تكون غيرها باعتبار المغايرة بين التعين والمُتعين[٣].

وهذا المعنى يجعل الوجود كله ظهورًا للأسماء الإلهية، بحيث يصبح كلُّ شيءٍ مظهرًا لاسمٍ من أسماء الله، أو وجهًا من وجوه تجليه، فالعالم في مجمله كتابٌ إلهيٌّ مفتوح، تقرأ فيه الأسماءُ الإلهيةُ نفسها، ويشهد فيه كلُّ موجودٍ على اسمٍ خاصٍ لله به وبه يَكمُل؛ ولذلك قال ابن عربي: «لكل عين من أعيان الممكنات اسمٌ إلهيٌّ خاصٌّ ينظر إليه، هو يُعطيه وجهَه الخاصَّ الذي يمتاز به عن غيره، والممكنات غير متناهية، فالأسماء غير متناهية لأنها تحدث النسب بحدوث الممكن»[٤].

---

(١) **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٢/ ٦٦٦).

(٢) راجع: **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٤/ ٢٨٨).

(٣) راجع: **مطلع خصوص الكلم**، داود القيصري (١/ ٤٤٢).

(٤) راجع: المصدر السابق (١/ ٢٣١). **ومفاتيح الغيب**، صدر الدين الشيرازي، ص٣٣١. ويذكر القَيْصَرِيُّ أنَّ بعض العارفين ذهبوا إلى القول بأنَّ حضرة الأعيان الثابتة هي بعينها الروح الأوَّل، الذي يتشعَّب منه عددٌ لا يُحصى من الأرواح، منها أرواحُ الكاملين من نوع الإنسان. ويُقال إنَّ كلّ روحٍ من تلك الأرواح قد انتُقِش فيه جميع ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، فهي ـ من هذا الوجه ـ عينُ الأعيان الثابتة ذاتها، ومع أنَّ العقل الأوَّل كذلك ينتقش فيه صورُ الحقائق الممكنة الكلّية التي تحته، إلاّ أنّه يختلف عن الروح الأوّل في جهة الاتصاف بالوجود؛ لأنّ العقل الأوّل موجودٌ بالفعل، بخلاف الروح الأوَّل الذي يُنظَر إليه على أنّه عينٌ متصفة بالثبوت قبل الوجود، غير أنَّ القَيْصَرِيَّ لا يتبنّى هذا الرأي، لأنَّه يرى أنَّ نسبة الثبوت قبل الوجود إلى تلك الحضرة وصفٌ لا يليق بحقيقتها؛ إذ عنده أنّ الأعيان الثابتة ليست الأرواح، ولا هي الروح الأوّل، بل هي من لوازم الأسماء الإلهيّة التي عبّر عنها القرآن الكريم بـ «مفاتيح الغيب»، أي الصور العلميّة الكامنة في علم الله تعالى قبل تعيّنها في مراتب الوجود الخارجي. = =**مطلع خصوص الكلم** (١/ ٢٣١)، وقد عبر كمال الدين القاشاني عن هذا المعنى بإيجاز قائلًا: «حضرة الأعيان: هي حضرة الإمكان». **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، كمال الدين القاشاني، ص٢٣٩.

ومن هنا يتبين أنَّ العلاقة بين الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية علاقةُ تجلٍّ وانعكاس، فالأسماء هي الأصل الفاعل، والأعيان هي الصور الثابتة في العلم الإلهي التي تستمد وجودها منها، فكلما أراد الله أن يُظهر اسمًا من أسمائه في العالم، تجلَّى ذلك الاسم في عينٍ ثابتةٍ تناسبه، فتظهر في الوجود العينيّ صورةُ ذلك الاسم في مرتبة الخلق، وهكذا فإنَّ الخلْق عند ابن عربي ليس إحداثًا من العدم، بل هو تجلٍّ من العلم إلى العين، ومن الغيب إلى الشهادة.

إذن: فالأعيانُ الثابتةُ هي المَوضِعُ الأولُ الذي يتعلَّق به العلمُ الإلهي، وهي في الوقت ذاته أصلُ القضاء والقدر، فالعلمُ الأزليُّ لله تعالى تعلَّق بهذه الأعيان على ما هي عليه في ثبوتها، فكان علمُه بها علمًا بمقاديرها وأحوالها واستعداداتها؛ ولهذا قال إسماعيل حقي في تفسيره: إنَّ الله علم في الأزل أنَّ فلانًا يعصي «لعدم سبق استعداده للسعادة»، أي لأنَّ عينه الثابتة لم تكن مهيأةً لقبول نور الهداية، فكان مقتضى ذلك أن يُظهِر اللهُ فيه صورةَ الشقاء على وفق ما في عِلمه السابق[١]، فليس الشقاء والسعادة إذًا أمرين طارئين، بل هما تجليان لما تضمنته الأعيان في ثبوتها الأزلي[٢].

وعلى هذا الأساس يُفهَم معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمًا ٣٢﴾ [النساء: ٣٢]؛ فالعلم الإلهي ليس علمًا حادثًا بالوقائع بعد وجودها، بل علمٌ أزليٌّ ثابتٌ بمقتضى ما في الأعيان من استعداداتٍ وأحوال، فالله سبحانه عَلِم كلَّ شيءٍ على ما هو عليه في عينه الثابتة، وعلمهُ هذا هو الذي يُفيض الوجود على ما يقتضيه الاستعداد، دون أن يتخلَّف شيءٌ عن مقتضى ما عَلِمه الله فيه؛ ولهذا قال أهل التصوف: الاستعداد متفرع على استناد الأشياء إلى الأعيان الثابتة، أي أنَّ استعدادَ كلُّ موجودٍ للخير أو الشر، وللسعادة أو الشقاء، إنما يرجع إلى حقيقته الثابتة في العلم الإلهي، لا إلى مجرد الفعل الاختياري الطارئ عليه بعد الوجود[٣].

ومن هنا يبرز التوازن الدقيق في نظرية ابن عربي بين العلم الإلهي المطلق والحرية الجزئية للممكن؛ فالممكن وإن كان يتعيَّن في وجوده بحسب استعداده الأزلي، إلا أنَّ هذا الاستعداد هو عين حقيقته، والله لم يُكرهه على ما لم يقتضه ثبوته، فكلُّ مخلوقٍ يجري في مجرى علم الله كما جرى في ذاته الثابتة، قال ابن العربي: «العين لا تفارق ما عَلِمَ اللهُ عليها، فلا يمكن أن يظهر في الوجود خلاف ما ثَبَتَ في العلم».

وهكذا يتضح أنَّ العلم الإلهي هو الأصل الأول للقدر، وأنَّ الأعيان الثابتة هي مَحالُّ ذلك العلم، ومن ثَمّ كان القضاء تعيين ما في العلم، والقدر تنزيل ذلك التعيين في الوجود، فالقضاءُ عند ابن عربي هو علم الله بما تكون عليه الموجودات في أعيانها، والقدرُ هو مظهرُ ذلك العلم في عالم الخلق.

وفي ضوء هذا الفهم يمكننا إدراك مغزى قول إسماعيل حقي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥]؛ إذ شبَّه الوجود الإلهي بالنور الذي يُظهر الأشياء بعد خفائها في ظلمة العدم، فالأعيان الثابتة كانت «خَفِيَّةً في ظُلَم العدم»، ثم

---

(١) راجع: **روح البيان**، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، دار الفكر، بيروت، د.ت (٣/ ٢٦).
(٢) راجع: المصدر السابق (٦/ ١٥٢).
(٣) راجع: **التفسير المظهري**، محمد ثناء الله المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية – الباكستان، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ (٢ ق ٢/ ٩٦).

أظهرها الله تعالى بقدرته حين تعلّق إرادته بها، فانتقلت من بطون العدم الإمكاني إلى ظهور الوجود العيني، فالعلاقة بين النور والوجود هي عين العلاقة بين القدرة الإلهية وتجلي الأعيان، إذ إنَّ القدرة تُخرجها من خفاء العلم إلى شهادة الخلق.

ويؤكد أبو العلاء العفيفي هذا المعنى عند شرحه لفكر ابن عربي في الفتوحات المكية، حيث بيَّن أن العالم الظاهر ليس إلا صورةً من صور العلم الإلهي، وأن الأعيان الثابتة «صُوَرٌ أو أحوالٌ في الذات الإلهية» لا وجود لها مستقلّ عن الله، بل هي قائمةٌ بعلمه قيامَ المعلوم بالعلم، ولهذا فالعالم «قديمٌ بهذا المعنى» لا من حيث الزمان، بل من حيث أصله في العلم الإلهي، فليس في الوجود سوى الله وأسمائه، والعالم ليس إلا المرآة التي تنعكس فيها هذه الأسماء، وتتحقق من خلالها الأعيان الثابتة(١).

فالأعيانُ – من حيثُ ثبوتُها في العلم الإلهي – حقائقُ معقولةٌ قديمةٌ، ومن حيث ظهورُها في الوجود العيني – مظاهرُ حادثةٌ زائلةٌ، وهي بهذا تجمع بين البقاء والحدوث، بين القدم من جهة العلم، والحدوث من جهة التجلّي، فهي إذًا البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، وبين العلم والخلق، وبين الأزل والزمن(٢).

ومن هنا نفهم قول العارفين: «ما في الوجود إلا الله وأعيانه الثابتة»، أي ما في الوجود إلا الحقّ وتجلّياته، فكل ما يُسمَّى خلقًا أو وجودًا إنما هو انعكاسٌ للأسماء الإلهية في مرآة الأعيان، كما تنعكس الأنوار في الزجاج، فتظهر الصور متعددةً والضوء واحدًا(٣).

إذا كانت الأعيان الثابتة – كما قرَّر ابن عربي ومدرسته – تمثل صور المعلومات الإلهية الأزلية، ومظاهر العلم الإلهي الذاتي الذي لا ينفصل عن الذات، فإنها عند صدر المتألهين الشيرازي تتخذ موقعًا فلسفيًّا أكثر دقة في بنية العلم الإلهي، فليس ثبوت الأعيان عنده ثبوتًا منفكًّا عن الوجود أو عن الذات الإلهية، بل هو ثبوت بمعنى كونها معانيَ متكثرةً انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، أي أن التغاير بينها ليس في الوجود، وإنما في المفهوم والمعنى.

فالعلم الإلهي عنده علمٌ تفصيليٌّ بالأشياء من حيث معانيها ونِسَبها اللازمة لأسمائه وصفاته، وهذه الأسماء والصفات ليست زائدة على الذات ولا متأخرة عنها، بل هي موجودة بوجود الذات نفسها، فـ«صفات الله عين ذاته وجودًا، وغيرها معنى»، ومن ثمَّ تكون الأعيان الثابتة – وهي مظاهر تلك الأسماء والصفات – موجودة أيضًا بوجود الذات، لكن وجودًا علميًّا غير جعلي، إذ هي في مرتبة العلم الإلهي ثبوتٌ بغير جعل، بينما في مرتبة التعيُّن الخارجي يكون وجودها جعليًّا تبعًا لجعل الوجودات الإمكانية(٤).

وقد عبَّر الشريف الجرجاني عن هذا المقام الدقيق في قوله إن التعينات الأحدية «هي اعتبارها من حيث هي هي بلا إسقاطها ولا إثباتها بحيث يتدرج فيها لسبب الخطرة الواحدة»(٥)، أي أن الأعيان في علم الله ليست مفصولة عن الذات، بل هي تعيُّنات أحدية

---

(١) راجع: **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، لأبي العلا العفيفي، ص٢١٤؛ **الفتوحات المكية**، ابن عربي (٧/ ٣١٠).

(٢) راجع: المرجع السابق، ص٢١٦.

(٣) راجع: المرجع السابق، ص٢١٣.

(٤) راجع: **نقد النقود**، حيدر الآملي، ص٦٨٠.

(٥) **التعريفات**، الجرجاني، ص١١.

لحقيقة واحدة تُدرَك بإشراقٍ علميٍّ بسيط لا تدرج فيه ولا تكثُّر في الوجود، وإن كان هناك تغايرٌ في المفهوم.

ومن هذا المنطلق يمكن فهم مقولة ابن عربي في ضوء تفسير صدر المتألهين: فقول الشيخ الأكبر إن الأعيان ثابتة في العلم الإلهي لا يعني أنها مفصولة عن الذات أو أنها بين الوجود والعدم، بل إن ثبوتها هو بوجود الأسماء والصفات، أي بوجود الحق نفسه، غير أن هذا الوجود ليس جعليًّا، لأن الجعل لا يتعلق بالوجود الواجب، بل بالوجودات الإمكانية، ومن ثم فالأعيان في مرتبة العلم ليست مجعولة، كما أنها غير مجعولة العين، أما في مرتبة التعيُّن الخارجي فهي مجعولة الوجود فقط.

وهذا ما يفسر إمكان القولين المتقابلين عند الحكماء والمتصوفة: فكما يُقال إن العلم تابع للمعلوم، كذلك يمكن القول إن المعلوم تابع للعلم، بحسب الجهة التي يُنظر منها، فثبوت الأعيان من حيث «هي هي» هو من جهة المعلوم، ووجودها في العلم الإلهي هو من جهة العلم، والأول معلوم، والثاني علم؛ فالعلم تابع للمعلوم من حيث المفهوم، والمعلوم تابع للعلم من حيث التحقق[١]، وقد أشار محمد ثناء الله المظهري إلى هذا المعنى بقوله: «ولما كانت الأعيان الثابتة كائنة في مرتبة العلم فلذلك قالوا المعلوم تابع للعلم»[٢].

وعلى هذا الأساس، فإن ثبوت الأعيان إنما هو بحسب الأسماء والصفات الإلهية، فهي «مشيَّئية الأشياء» كما أن الذات بحسب فعلها وجودية الموجودات، فشيئية الأشياء إنما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعلل؛ لأنها عين الذات[٣]، ومن هنا يظهر أن صدر المتألهين لا ينفي عن الأعيان وجودها، بل ينفي عنها الوجود الجعلي[٤]، ويثبت لها وجودًا علميًّا قدسيًّا تابعًا للذات، لا متوسطًا بين الوجود والعدم كما عند بعض فلاسفة الصوفية[٥].

---

(١) راجع: **مفاتيح الغيب**، صدر الدين الشيرازي، ص٣٣١-٣٣٢.

(٢) **التفسير المظهري**، ثناء الله المظهري (٦/ ٥٨).

(٣) راجع: **مفاتيح الغيب**، صدر الدين الشيرازي، ص٢٠٦.

(٤) يرى حيدر الآملي أنَّ الأعيان الثابتة ما دامت متقرّرة في الثبوت العلمي الإلهي، فإنَّها لا تكون إلا قابلةً لا مجعولة؛ لأنَّ الجعل لا يتعلَّق إلا بما يقبل الوجود الخارجي بعد العدم، أما ما كان ثابتًا في العلم الإلهي فلا يُتصوَّر جعله. فالقابل – في نظره – يستحيل جعله، إذ الجعل لا يقع على ما هو ثابت في الذات الإلهية علمًا وصورة. ومن هنا قرَّر الآملي أنَّ الفاعل والقابل في مرتبة الثبوت الإلهي شيء واحد، إذ لا تعدُّد في تلك الحضرة المطلقة، فالفاعل هو ذاته تعالى من حيث كونه المبدأ الحق، وأما القابل فهو أسماؤه وصفاته التي بها يتعيَّن الوجود ويتنوَّع، فالأول – أي المبدأ الفاعل – يُسمَّى الوجود المطلق الحق، والثاني – أي القابل المتعيَّن – يُسمَّى الوجود المقيَّد الخلق. وعلى هذا: فإنَّ الكلَّ عند الآملي – فاعلًا كان أو قابلًا – مظهرٌ لأسماء الله وصفاته وأفعاله، لا يخرج شيء في الوجود عن دائرة التجلي الإلهي، فالأعيان والحقائق إذن ليست سوى صور المعلومات الإلهية الأزليَّة الأوَّلية، التي لا تقبل الجعل ولا التغيُّر؛ لأنها قائمة بعلم الله منذ الأزل، ووجودها إنما هو علميٌّ ثابت لا زمانيٌّ حادث، وبناءً على هذا التصور، يرى الآملي أنَّه لا يمكن أن يكون الوجود الإلهي جاعلًا لشيء يتعلَّق بذاته أو بكمالاته؛ لأنَّ الذات الإلهية تامَّة الكمال من الأزل، غير قابلة للزيادة أو النقصان، فهي على حالها دائمًا، فلا يصحُّ أن يصير الحقُّ غير ما هو عليه، إذ إنَّ قلب الحقائق محالٌ في منطق العرفان، كما أن التبدُّل على الذات الإلهية مناقض لأحدية الوجود ووجوبه. راجع: **أسرار الشريعة**، ص١٤.

(٥) راجع: **نقد النقود**، حيدر الآملي، ص٦٨٠.

غير أن الصوفية والإشراقيين ذهبوا إلى تصوير مرتبة الأعيان بوصفها «ثبوتًا مظلمًا» أو «وجودًا خفيًّا» في العلم قبل تجليها بالوجود الخارجي، واستندوا إلى الحديث النبوي: «خلق الله الخلق في ظلمة ثم رشَّ عليهم من نوره»، في إشارةٍ إلى ثبوت الماهيات في العلم قبل الظهور بالوجود، أي إلى مرتبة «الشيئية دون الوجود»[١]، وميَّزوا بين «الخلق» الذي هو التقدير في العلم الإلهي، وبين «التصوير» الذي هو تنزُّل تلك الصور إلى عالم التكوين[٢]، كما استدلوا على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ [الأنعام: ١]، معتبرين تقدُّم الظلمات على النور دلالةً على سبق الثبوت العلمي (الخفاء) على التجلي الوجودي (الظهور) [٣].

أما ابن عربي فكان يرى أن الظلمة هي «غيب الغيب» وحضرةٌ إلهيةٌ لا تُسلك إلا بنور السالك، أي أن الماهيات في بطونها العلمي تحمل نوعًا من الكمال الباطني الذي يفوق كمالها في الوجود الخارجي، فهي في مقام العلم الإلهي أنقى وأكمل؛ لأنها تشهد الذات من غير حجاب الصورة، في حين أن ظهورها في العالم الخارجي إنما هو نزولها إلى مرتبة القيد والتعيُّن[٤].

يتبيَّن من خلال ما تقدَّم: أنَّ مفهوم الأعيان الثابتة يشكِّل محورًا جوهريًّا في بناء الرؤية الصوفية حول علاقة الحق بالخلق؛ إذ إنها تمثِّل مظهرَ التلاقي بين الأسماء الإلهية وصفة العلم الإلهي، وتُعدُّ المجال الذي تتجلّى فيه وحدة الذات الإلهية في صور الكثرة الممكنة دون أن تنفصل عنها.

فمن جهةٍ، تُعدُّ الأعيان الثابتة لوازمَ للأسماء الإلهية ومظاهرَ لتنوُّعها، إذ تتكثَّر بتكثُّر تلك الأسماء والصفات، وتستمدُّ منها خصوصياتها واستعداداتها، ومن جهةٍ أخرى، هي متعلَّقُ العلم الإلهي الأزلي، إذ بها عَلِم الله الأشياء قبل وجودها، فعلمه بها عين وجودها في مرتبة العلم، لا على نحوٍ منفصلٍ عن الذات، بل بوجودٍ غير جعليٍّ هو عين الوجود الأحدي.

وعلى هذا، تُعدُّ الأعيان الثابتة الجسرَ الذي يربط بين العلم الإلهيّ الكلّي وبين التجلي الخَلقيّ التفصيلي، فهي الصور العلمية الأولى التي بها تَظهَر الموجوداتُ في حضرة التعيُّن، وتُدرَك من خلالها الحكمة في صدور الكثرة عن الوحدة.

ومن هنا يظهر أن البحث في الأعيان الثابتة ليس مجرد قضية ميتافيزيقية تجريدية، بل هو تأمل في كيفية إشراق العلم الإلهي في مظاهر الوجود، وفي سرِّ ارتباط كلِّ ممكن باسمه الإلهيّ الذي يخصُّه في عالم الغيب والشهادة.

---

(١) راجع: **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألهين (٦/ ٤١٦)؛ **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٢٦٣.

(٢) راجع: **التفسير المظهري**، ثناء الله المظهري (٣/ ٣٣١).

(٣) راجع: **كلمات مكنونة**، الفيض القاشاني: تصحيح وتعليق: عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني، طهران، الطبعة: الأولى، د.ت، ص٥١؛ **أصل الأصول**، ملا نعيم الطالقاني، مقدمة وتصحيح وتعليق: جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، د.ت، ص٦٢.

(٤) **رسائل ابن عربي: نسخة الحق**، ابن عربي، ص٢٦٨.

تعقيب على المبحث الرابع

يتضح من خلال هذا المبحث أن مفهوم الأعيان الثابتة ليس مجرد اصطلاح فلسفي صوفي، بل هو بناء ميتافيزيقي متكامل يعكس عمق الرؤية الصوفية في تفسير العلاقة بين العلم الإلهي والوجود الممكن، فقد استطاع فلاسفة الصوفية ـ وفي مقدمتهم ابن عربي ـ أن يصوغوا من خلال هذا المفهوم تصورًا جامعًا يفسر كيف يعلم الله الأشياء قبل وجودها، وكيف تتجلى في مراتب الوجود دون أن تنفصل عن علمه الأزلي أو تناقض وحدانيته المطلقة.

لقد أظهر التحليل أن الأعيان الثابتة هي الحدُّ الفاصل بين الغيب والشهادة، وبين الذات والخلق؛ فهي من جهةٍ صور علمية أزلية معلومة لله تعالى في ذاته، ومن جهةٍ أخرى هي أصولٌ لما يتجلى في العالم من كثرة وتنوع، وبهذا المعنى تشكِّل الأعيان حلقة الوصل التي تجعل الخلق كله قائمًا على العلم الإلهي، وتؤكد أن العالم ـ في حقيقته ـ علمٌ متجلٍ ووجودٌ منبثق عن النور الأول.

وقد كشف المبحث كذلك عن أن صفة العلم الإلهي في ضوء هذا التصور الصوفي هي الصفة الجامعة التي بها تنتظم سائر الصفات؛ إذ بها يتحقق معنى «الاسم الجامع» الذي يربط بين وحدة الذات وتعدد الأسماء، فالله سبحانه يعلم الأشياء في أعيانها الثابتة علمًا أزليًا لا يتجدد ولا يتغير، وإنما تتجدد الصور بحسب تجلياتها في مراتب الوجود، فيتجدد الظهور دون أن يتجدد العلم.

ويظهر أن الموقف الصوفي الفلسفي من الأعيان الثابتة يقترب في جوهره من الموقف الفلسفي الصدرائي، وإن اختلفا في الأسلوب والمصطلح؛ فصدر المتألهين وإن أنكر استقلال الأعيان عن الذات الإلهية، إلا أنه أقرَّ بثبوتها العلمي من حيث هي شؤون ذاتية أو تعيُّنات علمية للذات، لا ذوات قائمة بأنفسها، فالاتجاهان ـ الفلسفي والصوفي ـ يشتركان في رفض الانفصال بين العلم والمعلوم، وفي اعتبار الكثرة تجليًا داخل الوحدة، لا خروجًا عنها.

ويُمكن القول: إن نظرية الأعيان الثابتة مثلت محاولة جريئة لتجاوز حدود الفكر الكلامي الذي كان يعجز عن تفسير كيفية تعلق العلم الإلهي بالجزئيات، فقدَّمت رؤية تجعل علم الله بالأشياء ذاتيًا لا خارجًا عنه، وتربط بين العلم والخلق برابطة التجلي، لا ربط التغاير والانفصال، وهذا ما يمنحها بعدًا فلسفيًا عميقًا، يجعلها صالحة لتأسيس ميتافيزيقا إسلامية متكاملة قادرة على استيعاب مفاهيم الخلق والعلم والقدر في منظومة واحدة.

كما يُظهر المبحث أن هذا التصور الصوفي، رغم ما قد يبدو فيه من رمزية، ليس بعيدًا عن مقتضى التنزيه والتوحيد؛ إذ لم يجعل فلاسفة الصوفية الأعيان شركاء في القدم، وإنما اعتبروها معلومات أزلية ثابتة في العلم الإلهي، لا وجود لها إلا بتعلُّق علم الله بها، فهي عدمية في ذاتها، وجودية بعلمه سبحانه، وبذلك يظلُّ التوحيد محفوظًا في أوج مراتبه.

وخلاصة القول: إن المبحث أبان عن أن فكرة الأعيان الثابتة ليست خرافة عرفانية أو نزعة غنوصية، بل هي نتيجة تأمل فلسفي وصوفي عميق في معنى العلم الإلهي وارتباطه بالعالم، إنها محاولة لإدراك سرِّ العلاقة بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي، وبين الأسماء الإلهية والحقائق الكونية، بحيث يصبح الكون بأسره تجلِّيًا متدرجًا للعلم الإلهي في مراتب الوجود.

ومن هنا فإن قيمة هذا المبحث لا تقف عند حدود التحليل التاريخي أو المقارنة بين المدارس، بل تمتد لتؤكد أن الفكر الإسلامي . في أرقى تجلياته الصوفية والفلسفية . قدَّم رؤية ميتافيزيقية متكاملة تجعل الوجود كله علمًا إلهيًا متجليًا، وأن كلَّ ما في الكون من صور وأعيان إنما هو إشعاع من نور «الاسم الأول»، ودليل على أن العلم في ذاته خلق، والخلق في حقيقته علم.

الخاتمة

بعد هذه التطويفة العلمية في رحاب موضوع «الأعيان الثابتة في الفكر الصوفي الفلسفي»، نصل إلى خاتمة هذا البحث، لنُوجز فيها خلاصة ما أسفر عنه النظر والتحليل من نتائجٍ علميةٍ دقيقة، وتوصياتٍ منهجية، ومقترحاتٍ بحثية نراها جديرةً بالاهتمام في الدراساتٍ المستقبلية.

۞ أولًا: النتائج:

١. أظهرت الدراسة أن مفهوم الأعيان الثابتة يشكِّل محورًا جوهريًّا في الفكر الصوفي الفلسفي؛ إذ يُعَدُّ حلقة وصلٍ بين التصور العرفاني للتجلي الإلهي والرؤية الفلسفية للوجود، وقد تبيَّن أن الأعيان الثابتة ليست موجودات عينية ولا معدوماتٍ محضة، بل هي حقائق علمية أزلية ثابتة في العلم الإلهي، تتجلى آثارها في عالم الوجود بحسب الاستعدادات الذاتية للممكنات.

٢. كشف البحث عن تأثر هذا مفهوم «الأعيان الثابتة» بالمُثُل الأفلاطونية والمعدومات الكلامية، مع اختلافٍ جوهري في الغاية والمضمون؛ حيث أعاد الصوفية صياغته في إطار توحيدي يجعل العلم الإلهي أصلًا لكل تعيُّنٍ وكثرةٍ في الوجود، واتضح كذلك أن القول بعدم مجعولية الأعيان يؤدي إلى فهمٍ دقيقٍ لمسائل القضاء والقدر، والاستعداد الإنساني، وحرية الإرادة، بما ينسجم مع مبدأ عِلم الله المحيط بكل شيء أزلًا.

٣. يقوم مفهوم الأعيان الثابتة عند الصوفية على رؤية ميتافيزيقية دقيقة تجعلها صورًا علمية أزلية للأشياء في العلم الإلهي، لا وجودًا خارجيًا مستقلًا، وهي بذلك تمثِّل الأصل الأول للقضاء والقدر، إذ يتعلَّق بها العلم الإلهي الأزلي، فتصير سجلًّا للحقائق ومصدرًا لتعيّن الممكنات بحسب استعدادها.

٤. يُلاحظ أن الخلاف بين الفلاسفة والصوفية في مسألة الجعل إنما هو في جهة النظر، لا في المبدأ؛ إذ نظر الفلاسفة إلى الماهيات من حيث هي معقولة قابلة للوجود، بينما نظر الصوفية إلى الأعيان من حيث ثبوتها في العلم الإلهي، فنفوا عنها المجعولية في مرتبة العلم لا الوجود، وقد مثَّلت نظرية الفيضين (الأقدس والمقدس) الإطار الأوضح لفهم التمييز بين الثبوت الأزلي في العلم والتعيّن الوجودي في الخارج، وجاء صدر المتألهين الشيرازي جامعًا بين التصورين الفلسفي والعرفاني، فقرَّر أن الأعيان الثابتة تعيُّنات علمية للوجود الواحد المشكَّك، لا وجود لها استقلاليًا خارج الذات، وأن ثبوتها في العلم الإلهي ثبوت قدسي تابع للذات لا جعلي، بحيث لا يلزم منه تعدد القدماء.

٥. يؤكد التصور الصوفي أن العلم الإلهي أزلي شامل للكليات والجزئيات معًا، وأن العدم ليس نفيًا للوجود بل حالة خفاء عن التجلي، وهو معنى قريب من نظرية صدر المتألهين في أن العدم نقصان في حظ الشيء من الوجود، كما أظهر البحث أن الرؤية الصوفية توازن بين وحدة العلم الإلهي وكثرة المعلومات، إذ تتعدد الأعيان بحسب نسبتها إلى الأسماء دون تعدد في الذات، وأن العلاقة بين العلم الإلهي والأعيان الثابتة تمثِّل جسرًا معرفيًا بين التصوف والفلسفة والكلام، جامعًا بين التنزيه والتجلي، وبين العلم والوجود في رؤية متكاملة.

٦. تؤكِّد الدراسة أن الأعيان الثابتة ليست مخلوقات حادثة أو ذوات مستقلة، بل صور علمية أزلية قائمة بعلم الله، تتعلق بها إرادته دون أن تنفصل عن ذاته، وهي بذلك الأساس لفهم كيفية علم الله بالأشياء على نحو كلي وجزئي، ولإدراك العلاقة بين العلم الأزلي

والوجود العيني، مما يبرز التكامل بين الحكمة المتعالية والعرفان النظري في الفكر الصوفي الفلسفي.

۞ ثانيًا: التوصيات:

١. إعادة قراءة مفهوم الأعيان الثابتة في ضوء التداخل بين الرؤية الصوفية والفلسفية، لفهم أعمق لبنية الفكر الإسلامي الميتافيزيقي.

٢. دراسة العلاقة بين هذا المفهوم ومفاهيم الوجود والعلم في الفلسفات الغربية الحديثة، لإظهار خصوصية التصور الإسلامي ووحدته التوحيدية.

٣. إبراز الفروق الدقيقة بين المصطلح الصوفي والفلسفي في مسائل الماهية والوجود والجعل، وتوضيح البعد العقدي والتوحيدي للتصور.

٤. تحقيق نصوص شروح المدرسة الأكبرية والقيصري والجيلي والصدرية، لتوثيق التطور التاريخي لفكرة الأعيان الثابتة وتحليلها بدقة.

٥. تشجيع الدراسات المقارنة بين الفكر الصوفي والفلسفي حول علم الله وعلاقته بالوجود والخلق، بما يسهم في تجديد علم الكلام على أسس معرفية متينة.

۞ ثالثًا: المقترحات البحثية:

١. طبيعة الأعيان الثابتة وعلاقتها بالفيض الإلهي والتجلي الوجودي ـ دراسة مقارنة بين ابن عربي وصدر المتألهين.

٢. الأعيان الثابتة وعلاقتها بالخلق المستمر عن الصوفية ـ دراسة تحليلة.

٣. نظرية الأعيان الثابتة والمثل الأفلاطونية ـ دراسة مقارنة بين الثبوت العلمي والوجود المثلي وحدود التأثر والتجاوز.

٤. البعد البنيوي واللغوي والفلسفي للأعيان الثابتة، وعلاقته بالزمان في الفكر الصوفي.

ثَبْت المصادر والمراجع باللغة العربيّة:

أولًا: المعاجم والموسوعات:

١. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.
٢. التوقيف على مهمات التعاريف، عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٣. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠م.
٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد العَكري الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٥. كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.
٦. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة: الأولى – ١٩٩٦م.
٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٤١م.
٨. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ.
٩. معجم المفسرين، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
١٠. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ.
١١. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٢م.
١٢. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، استانبول، الطبعة: الأولى، ١٩٥١م.

ثانيًا: كتب ابن عربي ومدرسة التصوف الفلسفي:

١. إنشاء الدوائر، ابن عربي، عناية عاصم إبراهيم الكيالي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٢. رسالة شجرة الكون، ابن عربي، تحقيق رياض العبد الله، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٣. الفتوحات المكية، ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.
٤. الفتوحات المكية، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٥. فصوص الحكم، ابن عربي، والتعليقات عليه: أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، د.ت.
٦. فصوص الحكم، ابن عربي، وتعليقات أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
٧. مجموعة رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
٨. اصطلاحات الصوفية، كمال الدين القاشاني، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، د.ت.
٩. إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، صدر الدين القونوي، مركز انتشارات، قم ـ إيران، الطبعة: الأولى، ١٣٨١هـ.
١٠. إيقاظ النائمين، صدر الدين الشيرازي، تحقيق: محسن مؤيدي، طُبعت على هامش المبدأ والمعاد، الطبعة الحجرية عام ١٨٩٧م.
١١. التفسير الصوفي للقرآن: دراسة وتحقيق إعجاز البيان في تأويل أم القرآن لصدر الدين القونوى، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٩م.

١٢. تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة: الأولى، د. ت.
١٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين الشيرازي، دار التراث العربي، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٩٩٠م.
١٤. الرسالة الفقيرية، لأبي محمد عبد الحق بن سبعين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت.
١٥. شرح فصوص الحكم، بالي أفندي، برخصة نظارة المعارف العمومية بنمرة ٨٧٧، المطبعة النفيسة العثمانية، دار السعادة، ١٣٠٩هـ.
١٦. شرح فصوص الحكم، صائن الدين علي بن محمد التركة، تحقيق وتعليق: محمد بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة: الأولى، ١٣٧٨هـ.ش.
١٧. شرح فصوص الحكم، مؤيَّد الدين الجندي، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسهٔ چاپ وانتشارات دانشگاه مشهد، إيران، الطبعة: الأولى، ١٣٦١هـ.ش.
١٨. شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوي، المسمى: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠١٠م.
١٩. فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.
٢٠. كشف الحجب المسبلة: شرح التحفة المرسلة لحل غوامض عبارات السادة الصوفية، عبد الرحمن السويدي، مطبعة النيل، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت.
٢١. كلمات مكنونة، الفيض القاشاني: تصحيح وتعليق: عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني، طهران، الطبعة: الأولى، د.ت.
٢٢. لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، كمال الدين القاشاني، ترجمة: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت، ص١٦٨- ١٦٩.
٢٣. مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبد الكريم الجيلي، مكتبة القاهرة، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م.
٢٤. مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، داود بن محمود القيصري، تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٥. مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، تقديم وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، قم ـ إيران، الطبعة: الأولى، د.ت.
٢٦. مكتوبات الإمام الرباني، أحمد بن عبد الأحد السرهندي، دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، د. ت.
٢٧. المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، الشيخ عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة: الثانية، ١٩٦٦م.
٢٨. نفحات الأنس من حضرات القدس، عبد الرحمن الجامي، تحقيق: محمود عابدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م.
٢٩. نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، عبد الرحمن جامي، تقديم وتصحيح وتعليقات: ويليام چتّيك، سيد جلال الدين آشتياني، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة: الأولى، ١٣٧٠هـ ش.

ثالثًا: كتب ومراجع في التصوف:

١. ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، عبد العظيم شرف الدين، دار القلم، دمشق، الطبعة: الثالثة، ١٩٨٤م.
٢. الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٥م.

٣. أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، حيدر الآملي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، قم . إيران، الطبعة: الأولى، ١٩٨٣م.
٤. الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، لأبي العلا العفيفي، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥هـ - ١٢٤٠م، أشرف عليه وقدم له: إبراهيم بيومي مدكور، المكتبة العربية، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩ = ١٩٦٩م.
٥. تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٦. تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، محمد بن الأمير عبد القادر، تحقيق وتعليق: ممدوح حقي، بيروت، ١٩٦٤م.
٧. جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٨. الحقيقة المحمدية عند أقطاب السادة الصوفية إسلامًا وإيمانًا وإحسانًا: من موسوعة جواهر البحار في فضائل النبي المختار، ليوسف النبهاني، جمع وتحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، بيروت، الطبعة: الأولى، د.ت.
٩. الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن القشيري، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
١٠. رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، ضمن كتاب: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، حيدر الآملي، انستتو ايران و فرانسه پژوهش‌ى علمى قسمت ايران‌شناسى، إيران، الطبعة: الأولى، ١٩٦٩م.
١١. صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.
١٢. عبد الكريم الجيلي: فيلسوف الصوفيَّة، يوسف زيدان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٨٨م.
١٣. العرفان النظري مبادئه وأصوله، يد الله يزدان بناه، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
١٤. قرة العيون في الوجود والماهية، محمد مهدي نراقي وحسن مجيد عبيدي، دار المحجة البيضاء، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م.
١٥. الكتابة والتصوف عند ابن عربي، خالد بلقاسم، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٤م.
١٦. اللُّمَع في التصوف، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٠م.
١٧. اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، صححه وعلق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٣٩م.
١٨. المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨١م.
١٩. المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة - السعودية، الطبعة: الثانية، ٢٠١٢م.
٢٠. المولوية بعد جلال الدين الرومي، ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م.
٢١. نظرية الإسلاميين في الكلمة، أبو العلا العفيفي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى، ٢٠٢٢م.
٢٢. نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي، سعيد الشبلي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٢٣. النقشبندية نشأتها وتطورها لدى الترك، د. بديعة محمد عبد العال، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
رابعًا: كتب الفلسفة والكلام والمنطق
١. إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين أحمد أفندي البياضي الحنفي، حقَّق نصوصه وعلَّق عليه وضبطه: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، إستانبول، تركيا، الطبعة: الأولى، ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م.
٢. أصل الأصول، ملا نعيم الطالقاني، مقدمة وتصحيح وتعليق: جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، د.ت.
٣. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، أبو الثناء الأصفهاني، تحقيق: أشرف آلطاش، ومحمد علي قوجا، وصالح كون آيدن، ومحمد يتيم، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، استانبول، الطبعة: الأولى، ١٤٤٢هـ = ٢٠٢٠م.
٤. تلخيص المحصل المعروف بـ«نقد المحصل»، نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨٥م.
٥. حاشية التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد على تحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد صالح بن أحمد الغُرْسي، تحفة المريد لإبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري، جوهرة التوحيد لبرهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني، مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر، تركيا، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.
٦. حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد العضدية، إسماعيل الكلنبوي، دار سعادات، ١٣١٦هـ.
٧. حكمةُ العَيْن مع شرح ميرك شاه البخاري وحاشية الجرجاني؛ علي بن عمر نجم الدين الكاتبي، تصحيح: أبي عبد الواحد شاكرجان بن أسد الله الحميدي التكوى، المطبعة الكريمية بقازان، الطبعة: الأولى، ١٣١٩هـ.
٨. رسالة الإمكان مفتاح باب الموجهات، إسماعيل الكلنبوي، عناية وتعليق: أمين مصطفى سوالمة، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام، الطبعة: الأولى، ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م.
٩. رسالة الإيقاظات في خلق الأعمال، مير محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني الإسترابادي، تحقيق: حامد ناجي إصفهاني، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة إيران، طهران، الطبعة: الأولى، ١٣٩١هـ.
١٠. الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، جلال الدين الدواني الصديقي، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٢٦هـ.
١١. الشامل في أصول الدين، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. علي سامي النشار، وفيصل بدر العون، وسهير محمد مختار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٩م.
١٢. شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، مع محاكمات قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني، نشر البلاغة، سوق القدس، قم، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ.
١٣. شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.
١٤. شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري، الشريف علي بن محمد الجرجاني، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٢٥هـ = ١٩٠٧م.
١٥. شرح تجريد العقائد للطوسي، علي القوشجي، انتشارات رائد، قم ـ إيران، د.ت.
١٦. الصحائف الإلهية، شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م.
١٧. الفرق بين الفرق، للبغدادي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت.
١٨. الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، د.ت.

١٩. القول الفصل: شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة، بهاء الدين زاده، أوفست مكتبة الحقيقة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
٢٠. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، فخر الدين الرازي، انتشارات بيدار، د.ت.
٢١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، وبذيله: تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، د.ت.
٢٢. المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
٢٣. موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري أفندي التوقادي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٥٢هـ.
٢٤. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبري أفندي التوقادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢٥. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، المطبعة الأدبية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣١٧هـ.
٢٦. نهاية الأقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد - مصر، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م.
٢٧. هداية المريد لجوهرة التوحيد، برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري، تحقيق: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

خامسًا: كتب التفسير وعلوم القرآن:

١. التفسير المظهري، محمد ثناء الله المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية – الباكستان، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.
٢. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٣. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي، تحقيق: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
٤. الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، دار ركابي للنشر – الغورية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

سادسًا: المخطوطات:

١. البوارق النورية في أسرار الحقائق الطهورية، عبد الحميد التبريزي، مخطوط بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - السعودية، رقم الحفظ:ب ١٨٠٥٤-١٨٠٦٠.
٢. تأويلات القرآن، داود القيصري، مخطوط الظاهرية رقم (٦٨٢٤).
٣. تنبيه العقول، شمس الدين الشهرزوري، الظاهرية رقم (٨١٣٨).
٤. رسالة في إيضاح بعض أسرار تأويلات القرآن، لداود بن محمود القيصري، مخطوط الظاهرية رقم (٦٨٢٤).
٥. رسالة في علم الحقائق، داود القيصري، الظاهرية رقم (٩٤٢٠).
٦. شرح أبيات ابن عربي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الكاشي، الظاهرية رقم (٥٩٦٣).
٧. شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية، عبد الكريم الجيلي، دار المخطوطات العراقية – مخطوطة برقم (٣٧٣٧٢).
٨. اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، مخطوط بمكتبة سليمانية، وراغب باشا، تركيا، رقم: ٢٢٦٩.
٩. مسلك السداد في مسألة خلق أفعال العباد، إبراهيم الكوراني، Harvard University – The Houghton Library, MS Arab ٢٥١.

١٠. ورد الورود، لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي، وهو شرح على الصلاة الكبرى لابن عربي، مخطوط.
سابعًا: الدوريات والمقالات الأكاديمية:
١. أبو العلا عفيفي ودراساته الصوفية، جمال الدين الكيلاني، مجلة فكر حر، بغداد، ٢٠١٨م.
٢. أبو العلا عفيفي ودوره الفكري، محمد السالم، مجلة الأقلام، بغداد، ١٩٩٦م.
٣. الأمير عبد القادر حياته وأدبه، رابح بونار، مجلة آمال، عدد خاص عن الأمير عبد القادر، جويلية، الجزائر، ١٩٧٠م.
٤. تطور نظرية المثل من خلال المحاورات الأفلاطونية ونقد أرسطو لها، مروة مصطفى، مجلة كيف نقرأ الفلسفة، المجلد ٣، العدد ١، ٢٠١٧م.
٥. الرسالة الوجودية لابن عربي، ديميتري أفييرينوس، مجلة سماوات، ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٩م.
٦. نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد، منذر شيخ حسن، مجلة İslam Araştırmaları Dergisi، العدد ٤٨، ٢٠٢٢م.

ثَبْت المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيّة اللاتينيّة:

thabt almasadir walmarajie biallughat al'injlyzyt allatynyt:

awlan: almaeajim walmawsueati:

1. al'aealami, khayr aldiyn alzarkili, dar aleilm lilmalayini, bayruta, altabeat alkhamisat eashrata, 2002m.

2. altuwayf ealaa 'umara' altaearifi, eabd alrawuwf bin taj alearifin almanawi, kutub, alqahirati, altabeatu: al'uwlaa, 1410h-1990m.

3. qawaeid aleulama' = jamie aleulum fi aistilahat alfununi, eabd alnabii bin eabd alrasul al'ahmad nikri, earab eibaratih alfarisiati: hasan hani fahas, dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 2000m.

4. shadharat aldhahab fi 'akhbar min dhahaba, eabd alhayi bin aleimad aleukrii alhanbali, tahqiqu: mahmud al'arnawuwta, dar aibn kathir, dimashq - bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 1406h / 1986m.

5. kitab altaerifati, alsharif aljirjani, dar alkutub aleilmiati, bayruta, altabeatu: al'uwlaa 1403h - 1983m.

6. kashaaf aistilahat aleulum waleulumu, muhamad bin eali altahanwy, tahqiqu: da. eali dahruji, maktabat lubnan nashiruna, bayrut, altabeata: al'uwlaa - 1996m.

7. kashaf alzunun ean 'asamay alkitbun walfunun, hajiy khalifata, dar alturath alearabii, bayruta, altabeata: al'uwlaa, 1941m. 8. alkilyati: muejam fi almustalahat walfuruq allughawiati, 'abu alkamal alkufawi, tahqiqu: eadnan darwish wamuhamad almasri, muasasat alrisalati, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 1431hi.

9. muejam almufasirina, eadil nuyhda, muasasat nuayhad althaqafiati, bayruta, altabeat althaalithata, 1988m.

10. muejam almualifina, eumar rida kahalati, maktabat almuthanaa, bayruta, altabeata: al'uwlaa, 1431hi.

11. muejam maeayir allughati, abn fars, dar alfikri, bayruta, altabeati: althaaniati, 1972m.

12. hadiat alearifin 'asma' almualifin watharin, 'iismaeil basha albaghdadi, tabeat jayidat wikalat almaearif aljalilat fi matbaeatiha albahiat, aistanbul, altabeatu: al'uwlaa, 1915m.

thanyan: katab abn earabiin wamadrasat altasawuf alfalsafi:

1. 'iinsha' qaeidati, abn earabi, einayat easim alki 'iibrahimali, maktabat althaqafat aldiyniati, altabeat al'uwlaa, 2007mi.

2. risalat shajarat alkun, abn earabi, tahqiq riad aleabd allah, dimashqa, altabeat al'uwlaa, 1985mi.

3. alfutuhat almakiyatu, aibn earabi, tahqiq euthman yahyaa, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahirati, da.t.

4. alfutuhat almakiyatu, dabtuh wasahahuh 'ahmad shams aldiyn, dar alkutub aleilmiati, bayrut, di.t.

5. fasawis alhakmi, abn earabi, waltaeliqat ealayhi: 'abu aleula aleafifi, dar alkitaab alearabii, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, da.t.

6. fasawis alhakmi, abn earabi, wataeliqat 'abu aleula aleafifi, dar alkitaab alearabii, bayrut, da.t.

7. majmueat rasayil aibn earabi, tahqiq saeid eabd alfataahi, dar alnashr alearabii, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 2001m.

8. astilahat alsuwfiati, kamal aldiyn alqashanii, tahqiqu: easim aleilmi alkialiali, dar alkutab, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, da.t.

9. 'iiearat jawaz albayan fi tawil 'umi alqurani, sadar aldiyn, markaz aintisharati, qim alqaw 'iiran, altabeatu: al'uwlaa, 1381hi.

10. zuhur alnaayimina, aldiyn sadar alshiyrazi, tahqiqu: muhsin muayida, tubet ealaa altabayun walmaeadi, altabeat aleazliat eam 1897m.

11. altafsir alhadith lilqurani: dirasat tathir 'iiejaz albayan fi tawil 'umi alquran lisadr aldiyn alqwnwaa, tahqiqu: eabdalqadir 'ahmad eataa, dar alkutub, altabeatu: al'uwlaa, 1969m.

12. tafsir alquran alkarim, almuta'alihin, dar altaearuf lilmatbueati, bayrut, altabeata: al'uwlaa, da. t.

13. alhikmat almutaealilat fi alsifarat alraabieati, sadar almutahidihayn alshiyrazi, dar alturath alearabii, bayruta, altabeata: alraabieati, 1990m.

14. alrisalat alfaqiriatu, 'abi muhamad eabd alhaqi bin sabein, tahqiqu:

eabd alrahman badwi, aldaar almisriat liltaalif waltarjamatu, alqahiratu, altabeatu: al'uwlaa, da.t.
15. sharh fusus alhikma, bali 'afandi, birukhsat muraqabat almaearif binamrat 877, almatbaeat alnafisat aleuthmaniati, dar alsaeadati, 1309hi.
16. sharh fusus alhikmi, sayin aldiyn eali bin muhamad altarikat, tahqiq wataeliqa: muhamad bidarfir, aintisharat bidar, qim, 'iiran, altabeatu: al'uwlaa, 1378hi.sh.
17. sharh fusus alhakmi, mwyd aldiyn aljundi, taeliq watashiha: sayid jalal aldiyn ashtiani, mwssh chap waintisharat danshgah mashhad, 'iiran, altabeatu: al'uwlaa, 1361hi.sh.
18. sharh miftah aljame walwujud lisadr aldiyn aldiynii, almusamaa: misbah al'ans bayn alquatayn walshuhudi, lishams aldiyn muhamad bin hamzat alfanari, tahqiqu: easim 'iibrahim alkayali, dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 2010m.
19. qaeat allawh walqalam fi sharh fusus alhikmi, muhyi aldiyn 1 altaemi, dar aljili, bayrut, altabeata: al'uwlaa,412hi.
20. kashf alhujub almusbalati: sharah altuhfat almursalat lihali ghawamid eibarat alsaadat alsuwfiati, eabd alrahman alsuwidii, matbaeat alniyl, alqahirati, altabeatu: al'uwlaa, da.t.
21. kalimat maknunatun, alfayd alqashanii: altashih wataeliqu: eaziz allah alfawjani, aintisharat frahani, tahran, altabeatu: al'uwlaa, da.t.
22. litayif al'aelam fi 'iisharat 'ahl al'iilham, kamal aldiyn alqashanii, tarjamatu: eabd alfataah, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahirati, altabeatu: al'uwlaa, da.t, sa168- 169.
23. maratib alwujud wahaqiqat kuli mawjudi, eabd alkarim aljili, maktabat alqahirat, alqahiratu, altabeatu: al'uwlaa, 1999m.
24. waey khusus alkalm fi maeani fusus alhikmi, dawud bin mahmud alqaysarii, tahqiqu: dar alaietisami, murajaeatan watashihu: muhamad hasan alsaaeidi, manshurat 'anwar alhudaa liltibaeat walnashri, altabeati: al'uwlaa, 1416hi.
25. mafatih alghayb sadri, aldiyn alshiyrazi, taqdim watashihu: muhamad khawajui, muasasat mutalieat fahinki, qim 'iiran, altabeatu: al'uwlaa, da.t.
26. maktubat altahrirani, 'ahmad bin eabd al'ahad alrabahindii, dar alkitaab aleilmi, bayrut, altabeatu: althaaniatu, da. t.
27. alnazrat fi altasawuf walwaey wal'iirshadi, alshaykh eabd alqadir aljazayiriu, dar alyaqazat alearabiat liltaalif waltarjamat walnashri, dimashqa, altabeatu: althaaniatu, 1966m.
28. nafahat al'anas min hadarat alqudsu, eabd alrahman aljami, tahqiqu: mahmud eabdin, dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 1999m.
29. naqd alnusus fi sharh naqsh alfususi, eabd alrahman jami, taqdim watashih wataeliqati: aljiniral chttyk, sayid jalal aldiyn ashtiani, mwssst mutalaeat firhinagy, tahran, altabeatu: al'uwlaa, 1370h sh.

thalthan: kutub wamarajie fi altasawuf:

1. abn qiam aljawziati: easrah wamanhajuh warawuh fi alfiqh walqayid waltasawuf, eabd aleazim sharaf, dar alqalami, dimashqa, altabeatu: althaalithati, 1984m.
2. alaistibsar fi mafahim aljabr walaikhtiari, muhamad zahid bin alhasn alkuthari, almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahirati, altabeati: al'uwlaa, 2005m.
3. 'asrar alsharieat wa'atwar kayfiat wa'anwar alhaqiqati, haydar alamli, almutaqadimat watashihu: muhamad khawajui, muasasat mutalieat lat farhinki, qum 'iiran, altabeatu: al'uwlaa, 1983m.
4. al'aeyan althaabitat fi madhhab aibn earabiin almuetadilumat fi madhhab almuetazilati, li'abi aleula aleafifi, dimn kitab almathaf muhyi aldiyn bin earabiin fi altawqie ealaa althaaminat limiladih 1165h - 1240m, 'ashraf ealayh wa'ashraf ealayhi: 'iibrahim biumay madkur, almaktabat alearabiati, wizarat althaqafati, almuasasat aleamat liltaalif walnashri, dar alkitaab alearabii liltibaeat walnashri, alqahirata, 1389 = 1969m.
5. tarikh altasawuf al'iislamii: min albidayat hataa nihayat alqarn althaani, da. eabd alrahman badwi, wakalat almatbueati, alkuayt, altabeat althaaniatu, 1978m.

6. tuhfat alzaayir fi mathir al'amir eabd alqadir wa'akhbar aljazayar, muhamad bin al'amir eabd alqadir, tahqiq wataeliqa: mamduh haqi, bayrut, 1964m.
7. jalal aldiyn alruwmiu bayn alfalsafiat waeulama' alkalami, einayat allah kafani, aldaar almisriat allubnaniati, altabeat al'uwlaa, 1987m.
8. alhaqiqat almuhamadiat eind 'aqtab alsaadat alsuwfiat 'islaman w'iymanan w'ihsanan: min mawsueat jawahir alraatib fi fadayil alnabii almukhtari, yusif alnabhani, jame: easim 'iibrahim alkiali, kitab nashiruna, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, da.t.
9. alrisalat alqushiriatu, eabd alkarim bin hawazin alqushayri, dar almaearifi, alqahirati, da.t.
10. risalat alnaqd fi maerifat alwujud almalii, kitab damna: alsakan jamie wamanbae al'anwar, haydar alamli, anistitu ayran wafransah pzuhisha ealmaa juz' ayranshnasaa, 'iiran, altabeata: al'uwlaa, 1969m.
11. aldiyn sadar alqunawiu wafalsafatuh alsuwfiatu, 'iibrahim 'iibrahim muhamad yasina, munsha'at almaearifi, al'iiskandariati, altabeati: al'uwlaa, 2003m.
12. eabd alkarim aljili: faylasuf alsuwfiati, yusuf zidan, dar alshuruqi, alqahirati, altabeatu: al'uwlaa, 1988mi.
13. aleirfan alnazariu mabadiah wa'usuluhu, yad allah yazid banahi, tarjamatu: eali eabaas almuswi, markaz alhadarat litanmiat alfikr al'iislamii, bayrut, altabeat al'uwlaa, 2014m.
14. qurat aleuyun fi alwujud walmahiati, muhamad mahdi niraqi wahasan majid aleubaydii, dar almahijat albayda', bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 2009m.
15. alkitabat waltasawuf eind abn earabia, khalid bilqasima, dar tubaqal lilnashri, almaghribi, altabeati: al'uwlaa, 2004m.
16. allumae fi altasawufi, li'abi nasr alsaraaj altuwsi, tahqiqu: da. eabd alhalim mahmud alhadith, watah eabd albaqi surur, dar alkutub bimasri, alqahirati, altabeati: al'uwlaa, 1960m.
17. allameat fi tahqiq mabahith alwujud bieuduth walqadr wa'afeal aleibadati, li'iibrahim bin mustafaa alhalabi almadari, sahahah waealaq hawashihi: muhamad zahid alkuthari, matbaeat al'anwar, alqahirati, altabeatu: al'uwlaa, 1939m.
18. almuejam alsuwfiu: alhikmat fi hudud alkalimati, suead alhakim, dar dandarat liltibaeat walnushri, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 1981m.
19. almunqidh min aldalal walmash ean alwaqti, 'abu hamid alghazaliu, dar alminhaj lilnashr waltawziei, jidat - alsueudiati, altabeatu: althaaniati, 2012m.
20. almulawiat baed jalal aldiyn alruwmi, tarjamat eabd allah 'ahmad 'iibrahim, almajlis al'aelaa lilthaqafati, alqahirati, 2003m.
21. alnazariat al'iislamiat fi alkalimati, 'abu aleula aleafifi, maktabat althaqafat aldiyniati, altabeatu: al'uwlaa, 2022m.
22. nazariat al'iinsan alhurat fi eirfan muhyi aldiyn bin earabi, saeid alshibli, maktabat hasan aleasriat liltibaeat walnushri, bayrut, lubnan, 1431hi/ 2010m.
23. alnaqshabandiat kabiruu biha ladaa altarka, da. badieat muhamad eabd aleali, aldaar althaqafiat lilnashri, alqahirati, altabeat al'uwlaa, 2009m.